

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN
Institut für Geschichtswissenschaften

- Dissertation -

Die Maurenbilder im Werk Alfons' X. von Kastilien
- Pragmatische Haltung, Toleranz und Kulturaustausch im
mittelalterlichen Spanien -

Dissertation zur Erlangung des Grades *doctor philosophiae*

Philosophischen Fakultät I

von Aline Dias da Silveira

Dekan: Prof. Dr. Christof Rapp

Gutachter: 1. Prof. Dr. Michael Borgolte
2. P.D. Dr. Jan Rüdiger

Eingereicht: am 13. Dezember 2007

Datum der Promotion: am 20. November 2008

Abstrakt - Deutsch

Leben und Werk des berühmten Mäzens König Alfons X. von Kastilien sind vielfach gelobt und getadelt worden. In den letzten Jahrzehnten hat die Forschung dabei insbesondere auf den Widerspruch hingewiesen zwischen dem großen Interesse Alfons' an orientalischem Wissen und einem friedlichen Wissensaustausch an seinem Hof einerseits und der Unterdrückung religiöser Minderheiten unter seiner Herrschaft andererseits. Doch wie und wo beeinflussten das im Werk Alfons' dargestellte Weltbild seine politischen Handlungen gegenüber Nicht-Christen (insbesondere gegenüber den Mauren)? Welche Vorstellung und Ausübung von Toleranz war in der Regierungszeit Alfons' vorherrschend und inwiefern vertrat Alfons den Geist seiner Zeit? Diese Fragen sind geeignet, Zweifel an dem behaupteten Widerspruch zu wecken. Nach seinen Weltanschauungen konzipierte Alfons sein Königreich als Ganzes, wobei die drei religiösen Gruppen in einer klar hierarchisierten Gesellschaftsordnung ihren jeweiligen Platz mit einer jeweils unterschiedlichen Bedeutung zugewiesen bekamen. Sowohl in seiner idealisierten als auch in der realen Gesellschaft war Toleranz für Alfons X. von Kastilien überwiegend eine pragmatische Haltung. Im gesellschaftlichen Bereich verteidigten Mudejaren, Sepharden und Christen des mittelalterlichen Spaniens ihre Identitäten, die sie bedroht sahen, weil die kulturellen Verflechtungen im Laufe der Jahrhunderte sehr stark geworden waren. Und im Ringen um die Bildung und den Erhalt eigener Identität stellen Pragmatismus und Toleranz keinen Widerspruch dar, sondern sind vielmehr Bedingung und Folge des „Zusammenlebens“.

Schlagworte: Alfons X., Kulturaustausch, Spanien im Mittelalter, Toleranz

Abstract-Englisch

The life and the works of famous patron King Alfonso X of Castile have often been praised and criticized. In the last decades, research has particularly referred to the contradiction between Alfonso's great interest in oriental knowledge and a peaceful exchange of knowledge at his court on the one hand and the oppression of religious minorities under his rule on the other hand. But how and where did the conception of the world as presented in Alfonso's work affect his political actions against non-Christians (especially against the Muslims)? Which conception and practice of tolerance were predominant in his reign and to what extent did Alfonso represent the spirit of his time? These questions are suitable to cast doubts on the maintained contradiction. According to his view of the world, Alfonso considered his kingdom as a whole, in which the three religious groups were assigned to their respective place with a different meaning to each in a clearly hierarchical social order. In his idealized as well as in the real society, tolerance was predominantly a pragmatic attitude for Alfonso X of Castile. Within the social field, the Islamic Moors (Mudéjares), Sephardic Jews and Christians of medieval Spain defended their identities which they considered to be threatened, because cultural interconnections had become very strong in the course of centuries. And in the struggle for the formation and preservation of one's own identity, tolerance and pragmatism do not mean contradiction, but rather a condition and consequence of "living together".

Keywords: Alfonso X, cultural exchange, medieval Spain, tolerance

Vorwort

– Oder der Sinn des Austausches –

Was bedeutet die Arbeit einer Nicht-Europäerin bzw. Südamerikanerin, die die Beziehungen im mittelalterlichen Europa analysiert? Das ist wahrscheinlich die Frage, die sich die CNPq¹ und DAAD²-Gutachter vor fünf Jahren stellten. Das ist wahrscheinlich auch die Frage, die sich mein Doktorvater Prof. Dr. Borgolte damals stellte. Und das ist die Frage, die ich mir in den vergangenen fünf Jahren während der Erstellung meiner Dissertation gestellt habe.

Diese Frage berührt auch meine Identität, da die südamerikanische Historiographie stets die Forschung in Europa als Vorbild betrachtet hat und es uns in unserer Mentalität der Kolonisierten, wie ich es nenne, schwer fällt daran zu glauben, eine Leistung für den alten Kontinent vollbringen zu können. Ich habe mich daher zu dem Sinn und zu der Leitidee des Austauschprogramms hingewendet und mich von diesem orientieren lassen, nämlich dem Wissensaustausch. Das heißt konkret für mich, dass ich viel zu lernen habe, aber auch einen Beitrag leisten werde.

Hier erschien die Position des Beobachters in den wissenschaftlichen Arbeiten als Problem. Wie Michael Espagne hervorhebt,³ vergleicht man im allgemein sich selbst mit den Anderen, so dass die erarbeitete Metaebene einer Erweiterung des Subjektiven, des Nationalen, entspricht. Angesichts dessen biete ich Ihnen meine Augen an, die Augen einer Nicht-Europäerin, die Augen des Anderen, der möglicherweise anderes sieht.

Meine Distanzierung möge allerdings nicht so fern sein, da ich mich als reisende Wissenschaftlerin in vielerlei Hinsicht mit den Wissenssuchern des Mittelalters identifiziere. Mein Aufenthalt in Deutschland bewirkte in mir bedeutende intellektuelle und kulturelle Veränderungen und ich sehe durch meine Augen anders, als ich das vorher getan habe.

Ich bedanke mich bei denjenigen, die mir vertrauten.

¹ Diese Arbeit wurde unter der Unterstützung der brasilianischen staatlichen Förderungsinstitution für Wissenschaft und Technologie in Partnerschaft mit DAAD durchgeführt.

CNPq: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

² Deutscher Akademischer Austauschdienst

³ *Espagne*, Der theoretische Stand der Kulturtransferforschung, 63-64.

Vormerkungen

1. Der Titel des Werkes *Siete Partidas* oder *Partidas* wird kursiv geschrieben, der erster Buchstab dabei groß. Jeder einzelne Teil des Werkes wird auch kursiv, jedoch mit kleinen Buchstaben, z.B.: *siepte partida*. Die gleiche Syntax wird auch bei der *Cantiga de Santa Maria* und bei den *Cantigas* verwendet.
2. Die Verweise auf die *Siete Partidas* sind wie folgt aufgebaut: SP 7.25.1, die erste Nummer bezieht sich auf die *partida*, die zweite Nummer auf den *titulo* und die dritte Nummer auf das *ley*.
3. In der vorliegenden Arbeit wird bei Namen und Begriffen, bei denen sich eine einheitliche Umschrift eingebürgert hat, die deutsche Schreibweise verwendet (z. B. Kalif statt Halîfa, Saladin statt Salâh ad-Dîn, Koran statt Qur'ân).
4. Um eine ungenaue Übertragung einiger spanischer historischer Begriffe zu vermeiden, werden sie im Original zitiert. Am Ende der Dissertation befindet sich ein Wortschatz, indem alle diese Begriffe erläutert werden.
5. Auf die verwendete Literatur wird in den Fußnoten unter der Angabe von Name, Kurztitel, Jahr und Seitennummer verwiesen. Ausführliche Angaben sind dem Literaturverzeichnis zu entnehmen. Im Literaturverzeichnis werden die nach Möglichkeit aufgelöst.
6. Wenn das Wort „heilige“ nicht als Eigenschaft verwendet wird, - wie z. B. bei Heilige Maria - wird es groß geschrieben, da es als Titel und Teil des Namens betrachtet wird.
7. Bei den meisten Übersetzungen handelt es sich um eigene Ausführungen. Bei den wenigen Ausnahmen wird auf eine entsprechende Ausgabe verwiesen.
8. Die verschiedenen Werke eines selben Autors werden nach ansteigendem Veröffentlichungsjahr angeordnet.

Abkürzungen und Siglen

Anm.	Anmerkung(en)
Aufl.	Auflage
Bd.	Band
Bde.	Bände
Beih.	Beiheft
Beitr.	Beitrag
bes.	besonders
Ebd.	Ebenda
Dokum.	Dokument
Hrsg.	Herausgeber
hrsg.	herausgegeben
Jh.	Jahrhundert
Kap.	Kapitel
Mitarb.	Mitarbeit
bearb.	bearbeitet
N. F.	Neue Folge
S.	Seite
T.	Teil
V.	Vers(e)
vgl.	vergleiche
Vol.	Volume
u.	und
übers. v.	übersetzt von
Z.	Zeile

- CODOM Coleccion de Documentos Inéditos para la Historia del Reino de Murcia. Hrsg. v. Juan Torres Fontes. 18 Vol. Murcia 1981
- CSM Cantigas de Santa Maria. Hrsg. v. Walter Mettmann, 4 Bde. Coimbra 1964
- DAAX Diplomatario Andaluz de Alfonso X. Hrsg. v. Manuel Gonzálvez Jiménez. Sevilla 1991
- DTHE Diccionario Terminológico de Historia de España. Diccionario Terminológico de Historia de España. Hrsg. v. Joaquín Maria Moya Ulldemolins. Barcelona 1993
- GE General Estoria. Hrsg. v. Antonio Solalinde. 2 T. Madrid 1930
- LC Libro de las Cruces. Hrsg. v. Lloyd A. Kasten/Lawrence B. Kiddle. Madrid 1961
- LexMA Lexikon des Mittelalters. 9 Bde. München/Zürich 1980-1998, + Registerbd. Weimar 1999
- FR Alfonso el Sabio, Fuero Real. Versão portuguesa do século XIII. Hrsg. v. Alfredo Pimenta. Lisboa 1949
- MHE Memorial Histórico Español. Hrsg. D. J. Martín Alegria. 50 Vol. Madrid 1851-1963
- PCG Primera Crónica General de España. Hrsg. v. José Filgueira Valverde.

(Biblioteca Clássica Ebro, Bd. 49.) 2. Aufl. Madrid/ Barcelona 1949

- PL Patrologie cursus completus sive bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad Innocentii III tempora floruerunt (...), ed. Jacques-Paul Migne. 221 Bde. Paris 1844-1890
- SP Las Siete Partida. Hg. v. Gregório *Lopez*. Salamanca 1555 (Neue Aufl. Madrid 2004)
- TLC Tesouro de la Lengua Castellana o Española. Hrsg. v. Sebastián de Covarrubias. Madrid 2006.

INHALTVERZEICHNIS

ABSTRAKT - DEUTSCH	2
ABSTRACT-ENGLISCH	3
VORWORT	4
VORMERKUNGEN	5
ABKÜRZUNGEN UND SIGLEN	6
1 EINLEITUNG	14
1.1 Kastilien zur Zeit Alfons': Zwischen Aufwertung des orientalischen Wissens und sozialer Trennung	16
1.2 Fragestellung	18
1.3 Aufbau der Dissertation	18
1.4 Forschungsüberblick	20
1.4.1 Forschungsliteratur über Alfons X. von Kastilien	20
1.4.2 Kultur- Wissensaustausch und Beziehungsgeschichte: Zwei Schwerpunkte in der heutigen Forschungsdebatte	24
2 DIE QUELLEN: DAS <i>SCRIPTORIUM</i> ALFONS'	29
2.1 Die historischen Werke	30
2.2 Die Gesetzbücher	31
2.3 Die Übersetzungen	34
2.4 Die Dichtungen	36
2.5 Die untersuchten Quellen	36
2.5.1 Die Siete Partidas	36

	10
2.5.1.1 Die Quellen der Siete Partidas	38
2.5.1.2 Die Handschriften	39
2.5.1.3 Gedruckte Ausgaben	40
2.5.1.4 Inhalt der <i>Siete Partidas</i>	41
2.5.2 Die Cantigas de Santa Maria	43
2.5.2.1 Die Handschriften	46
2.5.2.2 Die gedruckten Ausgaben	47
2.5.2.3 Die Autorschaft Alfons bei den Cantigas	48
2.5.2.4 Wie die Cantigas vermittelt wurden	49
2.5.2.5 Die Thematik in den Cantigas	51
2.5.2.6 Vorbild der Cantigas	52
2.5.2.7 Die Mauren in der Cantigas	53
2.5.3 Der Livro de las Cruces	54
2.5.3.1 Die Autoren und Versionen des Libro de las Cruces	55
2.5.3.2 Handschriften und Ausgabe	57
2.6 Alfons' Mitarbeiter und Übersetzer	57
3 ALFONS' HALTUNG UND HANDELN GEGENÜBER DEN MAUREN	61
3.1 Reconquista und Wiederbesiedlung im 13. Jahrhundert	61
3.2 Die soziale Stellung der Mauren unter der Regierung Alfons'	84
3.3 Die soziale Situation der Juden im Vergleich zu den Mauren	96
3.4 „su ley“ und „nostra“: Zum Unterschied zwischen weltlichem und religiösem Gesetz in den Siete Partidas.	106
4 DIE MAUREN- UND WELTBILDER IM WERK ALFONS'	111
4.1 Mikro- und Makrokosmos: Weltbilder im Mittelalter	111
4.1.1 Mikrokosmos als Maßstab für den Makrokosmos	111
4.1.2 Der Körper und die Natur	112
4.1.3 Mittelalterlicher Kosmos und die antiken Überlieferungen	114
4.1.4 Mikro- und Makrokosmos in den Fürstenspiegeln in Spanien	115
4.2 Die Siete Partidas	118

	11
4.2.1 „Das Land, das auf Latein patria heißt“	119
4.2.2 Die Bedeutung des Volksbegriffs in den <i>Siete Partidas</i>	124
4.2.3 „Der König ist der Kopf, das Herz und die Seele“:	
Zum gesellschaftlichen Körper	129
4.2.4 De los Moros	134
4.2.4.1 Das Vorwort des 25. Titels der siebten Partida	135
4.2.4.2 Der Begriff Sarracenus	138
4.2.4.3 Die Samaritaner	143
4.3 Der Libro de las Cruzes	145
4.3.1 „So ist es oben, so ist es unten“ (SP)	145
4.3.2 El <i>Libro de las Cruzes</i> und die mittelalterliche Wissenschaft	147
4.3.3 Die andere Schwester: Die Magie	152
4.3.4 Die edle Stelle des Wissens	157
4.3.5 Weltauffassungen im Wandel des 12. Jahrhunderts	162
4.3.6 Die Kategorisierung der Völker	165
4.3.6.1 Die Kategorisierung der Völker nach den klimatischen Zonen	165
4.3.6.2 Das Schicksal der Völker in Abhängigkeit von den Elementen und Sternen	172
4.4 Die Cantigas de Santa Maria	176
4.4.1 Die Macht des <i>cantus</i> : Mündlichkeit und Politik im Mittelalter	177
4.4.2 Der religiöse Zusammenfluss auf der Iberischen Halbinsel	185
4.4.3 Die Bedeutung Marias im muslimischen Glauben	188
4.4.4 Maria als Gottesmutter und ihre Macht über die Elemente der Natur	196
4.4.5 Die Himmelskönigin	202
4.4.6 Die Kriegerin und Beschützerin: Zur Verselbstständigung der Marienverehrung	206
4.5 Zu den Maurenbildern: Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Quellen	214
5 MAURENBILDER, KULTURELLER AUSTAUSCH UND TOLERANZ: GRENZEN UND MÖGLICHKEITEN	218
5.1 Europäisierung und/oder Afrikanisierung Spaniens	218
5.1.1 Europäisierung	219
5.1.2 Afrikanisierung	220

	12
5.1.3 Problematik	221
5.1.4 Eurozentrismus	227
5.2 Die kulturelle Blüte Andalusiens	228
5.2.1 Das Emirat	228
5.2.2 Das Kalifat	229
5.2.2.1 Außenpolitische Beziehungen während der Kalifatzeit	230
5.2.3 Die Zeit der <i>taifas</i>	233
5.3 Der Gelehrte als Mittler: Wissen in Bewegung – von Spanien ins übrige Europa	235
5.3.1 Die Wege des Austausches: Handelsstraßen und Übersetzungen	236
5.3.2 Einige Mittler des Wissens	238
5.3.2.1 Al- Idrisi	239
5.3.2.2 Averroes	239
5.3.2.3 Maimonides	243
5.3.2.4 Gerbert von Aurillac	245
5.3.3 Die Übersetzungsschule von Toledo und die Werke der Antike	247
5.3.4 Prägung der Werke Alfons' durch Aristoteles	249
5.3.5 Glaube und Wissenschaft: Parallelen zwischen Averroes, Maimonides und Alfons	250
5.4 Die <i>hispani arabes</i> und die <i>barbari</i>: Das Bild des Feindes	255
5.5 Alfons' Mudejar im Rahmen des Kulturaustausches	261
5.5.1 Arabisierte Spanier oder hispanisierte Muslime	262
5.5.2 Die Mudejaren als unterworfenen Minderheiten	265
5.5.3 Die Bedeutung der Mudejaren bei den Übersetzungsarbeiten	267
5.5.4 Die arabischen Inschriften in den <i>Cantigas de Santa Maria</i> : ein ungelöstes Rätsel	268
5.5.5 Die <i>aljama</i> -Literatur: Kultureller Widerstand	270
5.5.6 Beeinflussen und beeinflusst werden: sprachliche und kulturelle Identität	272
5.6 Toleranz im Mittelalter: Anerkennung oder pragmatische Haltung	275
5.6.1 Der spanisch-mittelalterliche Toleranzbegriff im Werk Castros	276
5.6.2 Toleranzbegriff der monotheistischen Religionen im Mittelalter	278

	13
5.6.2.1 Toleranzbegriff in den Texten der Kirchenväter	278
5.6.2.2 Raimundus Lullus und das Buch vom Heiden und den drei Weisen	280
5.6.2.3 Toleranz im Islam	282
5.6.2.4 Toleranz im Judentum	284
5.6.2.5 Monotheismus: Ein einziger Gott, eine einzige Wahrheit und ein einziger Weg	286
5.6.3 Toleranz bei Alfons: König der Christen, der Juden und der Mauren Kastiliens	288
5.7 Ein Blick auf die heutigen Toleranzvorstellungen	293
6 SCHLUSSBETRACHTUNGEN	301
BIBLIOGRAPHIE	311
ABBILDUNGEN	359
WORTSCHATZ	363
DANKSAGUNG	367

1 EINLEITUNG

Ein einziger Gott, eine einzige Wahrheit und ein einziger Weg – die drei monotheistischen Religionen, nämlich Judentum, Christentum und Islam, sind einmütig für diese Lehre. Trotzdem – oder vielleicht deswegen – kam es in der Geschichte der Kinder Abrahams zu Streit, Verachtung füreinander und Krieg gegeneinander. Wenn man sich mit dem Verhältnis zwischen den Religionen im Mittelalter beschäftigt, scheinen der Kampf um Bekehrung, die Eroberung von Jerusalem, die Verfolgung der Juden und die *Reconquista* an erster Stelle zu stehen. „Wenn nur ein Gott die Welt lenkt, aber verschiedene Religionen von ihm erzählen, dann sind Konflikte unvermeidlich“.⁴ Allerdings wurde die Begegnung der Kulturen im mittelalterlichen Europa zugleich von theologischen und philosophischen Plädoyers,⁵ technischen und wirtschaftlichen Entwicklungen im muslimischen Spanien,⁶ nautischen Erfindungen im Mittelmeergebiet und einem kräftigen Kultur- und Wissensaustausch gekennzeichnet und beeinflusst. Besonders in den mediterranen Gebieten – in denen der interkulturelle Kontakt intensiv war – finden sich Beispiele der Koexistenz, woraufhin die Frage der Vielfalt und der Toleranz erörtert werden kann.

Die heutige Forschung der kulturellen Austauschprozesse im Mittelalter weist darauf hin, dass man die drei monotheistischen Kulturen, ihre Sitten, ihr Denken, ihre Kunst und Wissenschaft nicht getrennt betrachten könne, da sie von großen wechselseitigen Einflüssen geprägt worden seien.⁷ Von dieser Tatsache ausgehend ist das Ziel dieser Forschungsarbeit orientiert, nämlich die Wahrnehmung der Mauren durch Alfons X. von Kastilien (1252-1282) anhand der Maurenbilder in seinen Werken zu untersuchen, um die Mittler, Prozesse und Ergebnisse des kulturellen Austauschs im Kastilien des 13. Jahrhunderts zu identifizieren und darzustellen.

Die Untersuchungen beruhen vor allem auf den folgenden Werken des *scriptoriums* Alfons':⁸

⁴ *Borgolte*, Christen, Juden und Muselmanen, 2006, 9-10.

⁵ *Barkai*, Les trois cultures ibériques, 1991, 228-251.

⁶ *Levi-Provençal*, La España Musulmana, 1957, 131-194.

⁷ Vgl. *Borgolte*, Christen, Juden und Muselmanen, 2006; *Ders.*, Wie Europa seine Vielfalt fand, 2005; *Klaus Herbers*, „Europäisierung“ und „Afrikanisierung“, 2002.

⁸ Diese drei Hauptquellen werden in den nächsten Kapiteln in Einzelheiten behandelt werden.

- Die *Siete Partidas* – sie bilden ein Gesetzbuch, aber auch ein philosophisch geprägtes Werk,
- Die *Cantigas de Santa Maria* – ein literarisches Werk, das 420 gedichtete Lieder umfasst, und
- Der *Libro de las Cruces* – die Übersetzung eines astronomisch-astrologischen Werks vom Arabischen ins Kastilische.

Die hier durchgeführten Übersetzungen der Quellen wurden von mir selbst durchgeführt, da bisher noch keine Übersetzungen der Quellen von altem Kastilischen und Galizisch-Portugiesischen ins Deutsche vorlagen. Jedes einzelne dieser Werke ist bereits von der Forschung häufig analysiert worden, jedoch findet man selten eine Querverbindung zwischen diesen drei Quellen. Diese Querverbindung steht im Mittelpunkt dieser Arbeit, da durch die vergleichende Analyse der Verschiedenheit der Quellen, ihrer Gemeinsamkeiten und Widersprüche ein umfassender Blick auf die Maurenbilder und das Weltbild Alfons' und dazu auch auf die damaligen kulturellen Beziehungen ermöglicht wird. Denn obwohl nämlich die drei Werke alle an einem christlichen Hof durchgeführt wurden, arbeiteten Gelehrte aller drei monotheistischen Religionen an ihnen und prägten die Texte mit ihren Eindrücken und Erlebnissen. Angesichts dieser Gegebenheiten werden drei Kategorien oder Themen innerhalb der Quellen verglichen (siehe Kapitel 4.5):

- Die Maurenbilder,
- Die Weltbilder im Werk Alfons',
- Volks- und Wissensauffassung im Werke Alfons'.

Bei diesen Untersuchungen sind die Maurenbilder und die Stellung der Mauren in der kastilischen Gesellschaft des 13. Jahrhunderts die zentralen Objekte und bilden den Leitfaden der Dissertation, ohne die Beziehungen zwischen Juden, Christen und Muslimen im Allgemeinen von der Analyse auszuschließen.

Die Auswahl des Themas wurde auch wesentlich von der gegenwärtigen Realität motiviert. Denn obwohl uns etwa 750 Jahre von jenem Abschnitt der kastilischen Geschichte trennen, können wir heute noch die gleiche Frage stellen, die sich Alfons offensichtlich stellte: Wie kann man das Zusammenleben verschiedener kultureller Gruppen in einer Gesellschaft durchführen? In dieser Hinsicht pflegt diese Forschungsarbeit den Vorsatz, sich in die Forderung der Mediävistik einzuordnen, wonach die Studien des Mittelalters soziale Relevanz für heutige Probleme zeigen müssen.

1.1 Kastilien zur Zeit Alfons': Zwischen Aufwertung des orientalischen Wissens und sozialer Trennung

Die Eroberung der Iberischen Halbinsel durch die Muslime begann im Jahr 710 n. Chr. unter der Omayyaden-Dynastie, die nicht direkt dem Kalifen in Damaskus unterstand, sondern dem Statthalter von Nordafrika im tunesischen Kairuan⁹. Die islamische Hegemonie dauerte bis zur Schlacht von Navas de Tolosa (1212) an, in der die christlichen Königreiche der Halbinsel zusammen mit Kastilien gegen die Muslime kämpften. Die Mehrheit der islamischen Bevölkerung wanderte daraufhin in andere Gebiete aus, die noch unter islamischer Herrschaft standen, wie z. B. Marokko und Granada. Allerdings blieb auch eine bedeutende Zahl islamischer Familien in Regionen wie Andalusien und Murcia und lebte dort unter einer pragmatischen Toleranz, die auch die soziale Trennung einschloss.

Während der omayyadischen Herrschaft (711-1031)¹⁰ waren Juden und Christen eine tolerierte Minderheit auf der Iberischen Halbinsel. Sie wurden durch die islamische Regierung geschützt und besaßen die Freiheit, ihre Religionen und deren Regeln zu praktizieren. Die christlichen Königreiche verfolgten eine ähnliche Politik. Also war es in den meisten christlichen Königreichen der Halbinsel erlaubt, dass die religiösen Minderheiten von Muslimen und Juden ihren Glauben behielten. Das galt jedoch nicht ohne bestimmte Restriktionen. Sie konnten nur mit Einschränkungen ihren eigenen religiösen Gesetzen folgen und mussten besondere Steuern zahlen. Es gab strenge soziale Beschränkungen, und zwar waren Mauren und Juden in den christlichen Gesetzestexten als minderwertig angesehen und sollten sich von den Christen durch ihre Kleidung und eine besondere Aufmachung unterscheiden¹¹, da es keine Verwechslung geben sollte, die zu einer Ehe zwischen Christen und Nichtchristen führen könnte. Diese Ehen sollten unbedingt verhindert werden und wurden

⁹ Montgomery Watt, Der Einfluss des Islam, 2001, 14.

¹⁰ Ab 1002 ging das Kalifat unter der Herrschaft der Amiriden (den Nachfolgern von al-Mansur, dem Wesir des Kalifen Hisham II.) zu Ende. Ab 1023 war die Macht in Andalusien durch die Auflösung des Kalifates und nachfolgende kleine Königreiche, den *taifas*, gekennzeichnet. Ab den *Almoraviden*- (1090-1145) und *Almohaden*- (1145-1268) Dynastien wurden wegen deren strengen Lehren die religiösen Minderheiten bedrängt.

¹¹ Aber die Quellen erweisen, dass dieses Gesetz nicht ganz befolgt wurde. Ferdinand III., Alfons' Vater, bat 1219 z. B. Papst Honorius III. aufgrund der Auswanderung der Juden ins islamische Gebiet darum, dass Juden in Kastilien und León solche Aufmachung nicht tragen mussten. Vgl. *Gorosterratzu*, Don Rodrigo Jimenez de Rada, 1925, 429, 433, 436, Dokum. 51: 1218, enero, 26; Dokum. 69: 1219, marzo, 17; Dokum. 70: 1219, marzo, 20; Dokum. 77: 1221, noviembre 24.

mit der Todesstrafe für die betroffenen christlichen Frauen bestraft¹². Jeder konnte seinen eigenen Glauben behalten, aber jeder hatte auch seinen eigenen Raum, der abgegrenzt war.

In diesem Kontext bestieg im Jahr 1252 Alfons X., Sohn von Ferdinand III. und Beatrix von Schwaben¹³, den Thron von Kastilien. Seine Monarchie bestand aus vielen Königreichen, wie man in seiner Benennung sehen kann: König von Kastilien, Toledo, León, Galicien, Sevilla, Córdoba, Murcia, Jaén und Algarve. Wegen seiner staufischen Vorfahren – seine Mutter war Tochter Philipps von Schwaben – strebte Alfons auch nach der Krone des deutsch-römischen Kaisertums¹⁴ und nahm an der Kaiserwahl im Jahre 1257 gegen Richard von Cornwall teil, bei denen beide zum Kaiser gewählt wurden.¹⁵

Infolge der Anfertigung von zahlreichen Schriften, die aus juristischen, literarischen, historischen und anderen wissenschaftlichen Werken bestehen, und auch der Übersetzungen der arabischen Werke ins Lateinische und Kastilische wurde Alfons X. als der Weise bekannt und so genannt. Die Mehrheit der Übersetzungen handelt von Astronomie bzw. Astrologie und wurde von Alfons selbst ausgewählt, organisiert und hinsichtlich des Inhalts und der Qualität der Übersetzung geprüft. Er schrieb die Prologe und korrigierte die Texte mit dem Ziel, sie in ordentlichem Kastilisch zu präsentieren.¹⁶ Nach Auffassung Alfons' schreibt der König ein Buch nicht dadurch, dass er es eigenhändig schreibt, sondern dass er seine Erklärungen ausarbeitet, den Text korrigiert und den „richtigen Weg“ zeigt.¹⁷ Dabei gab es einen von ihm geforderten Konsens mit und unter seinen Mitarbeitern. Auf diese Weise stellen die Werke Alfons' nicht nur seine persönliche Weltanschauung dar, sondern spiegeln auch die Kenntnisse, die Beziehungen und die Austauschprozesse an seinem Hof wider, an dem alle drei Glaubensrichtungen vertreten waren.

¹² SP 7. 25. 10.

¹³ Sie war Tochter des schwäbischen Herzogs Philipp aus dem Haus der Staufer und seiner Frau, der byzantinischen Prinzessin Irene, Tochter des Kaisers Isaak II. Philipp hatte zwei Töchter mit demselben Namen, die Mutter Alfons' war die jüngere (um 1203 - 5.11.1235), *Suárez Fernández*, Beatrix v. Kastilien, LexMA, Bd. 1, 1743.

¹⁴ Bereits im Jahr 1256 wurde Alfons in Pisa zum „Rex Romanorum“ und „Imperator Romanorum“ erhoben.

¹⁵ *Estepa Díaz*, El “fecho del Imperio”, 1985, 193; *Meyer*, Kastilien, die Staufer und das Imperium, 2002, 135; *O'Callaghan*, El rey sabio, 1999, 243-260; *González Jiménez*, Alfonso X, 1993, 58-68.

¹⁶ *Niederehe*, Die Sprachauffassung Alfons', 1975, 16.

¹⁷ „el rey faze un libro, non por quel lo escriua con sus manos, mas por que compone las razones del, e las emiendas, et yagua, e enderesça, e muestra la manera de como se deuen fazer, e desi escriue las qui el manda, pero dezimos por esta razon que el rey faze el libro“ (Der König macht ein Buch, nicht weil er es mit seiner Hand schreibt, sondern weil er seine Erklärungen ausarbeitet und das Buch korrigiert und es berichtigt und den richtigen Weg zeigt, um das zu tun. Und man muss schreiben, was der König befiehlt. Deswegen sagen wir, dass der König das Buch schreibt.), *General Estoria*, *Solalide*, 1930, 477b.

1.2 Fragestellung

Angesichts des Widerspruchs zwischen einerseits dem großen Interesse Alfons' am orientalischen Wissen sowie der friedlichen Atmosphäre an seinem Hof und andererseits der Verachtung seitens der christlichen Herrschaft, unter der die religiösen Minderheiten trotz einer gewissen religiösen Toleranz litten, ist es Absicht dieser Dissertation den folgenden Fragestellungen nachzugehen:

1. Politische Haltung Alfons' gegenüber religiösen Minderheiten: Wie war die Stellung der Mauren und – im Vergleich mit diesen – die Stellung der Juden unter Alfons' Regierung? (Kapitel 3)
2. Weltanschauung Alfons': Wie und wo beeinflusste die Weltanschauung Alfons' seine politische Haltung und Handlungen? (Kapitel 4)
3. Austauschprozesse: Welche kulturellen Austauschprozesse fanden im Kastilien des 13. Jahrhunderts statt, wie fanden sie statt, und welche Bedeutung hatten sie? (Kapitel 5)
4. Toleranz Alfons': Welche Vorstellung und Ausübung der Toleranz herrschte unter der Regierung Alfons' vor? Wie und wo vertrat Alfons den Geist seiner Zeit? (Kapitel 5)

A priori liegt hierbei die Hypothese nahe, dass das Verhältnis zwischen Alfons' politischen Ambitionen und seinem Weltbild die Grundlagen seiner Handlungen gegenüber den Nicht-Christen bildeten, einschließlich seiner „toleranten“ Taten.

1.3 Aufbau der Dissertation

Nach der Präsentation des *scriptoriums* Alfons' und den wichtigsten drei Quellen dieser vorliegenden Forschungsarbeit im Kapitel 2, folgen die Hauptkapitel (Kapitel 3-5), die sich im wesentlichen an den oben vorgelegten Fragen orientieren. Dabei wird das Thema aus zwei Perspektiven behandelt: Eine Perspektive konzentriert sich auf Alfons' Handlungen und sein Weltbild (Kapitel 3 und 4), die andere Perspektive lenkt den Fokus zu den Mechanismen der kulturellen Austauschprozesse im mittelalterlichen Spanien im Spannungsverhältnis mit dem übrigen Europa (Kapitel 5).

In Kapitel drei werden also einige Haltungen und Handlungen Alfons' insbesondere gegenüber den Mauren dargestellt, um der Ambivalenz seiner Minderheitenpolitik nachzugehen. Wegen der Wichtigkeit des dahinterstehenden politisch-sozialen Wandels und Kontextes wird zuerst erörtert, wie sich der Eroberungs- und Siedlungsprozess im 13.

Jahrhundert entwickelte und welche Politik Alfons gegenüber den muslimischen Reichen¹⁸ verfolgte. Dieses Kapitel beruht im wesentlichen auf Untersuchungen der *Crónica del Rey Don Alfonso Décimo* (14. Jh.)¹⁹, der Siedlungsurkunden (*cartas-poblas*)²⁰ (13. Jh.), der *Cantigas de Santa Maria*, der *Siete Partidas* und einiger Dokumente über die Ansiedlung Orihuela.²¹ Dabei wird unter anderem die Stellung der Mauren unter der Regierung Alfons' aus gesetzlicher Perspektive behandelt sowie ein Bezug zu den *Cantigas de Santa Maria* hergestellt, um die Gesetze mit den Bildern des Alltags zu vergleichen. Dadurch wird ergründet, wo die Freiräume und die Autonomie der religiösen Minderheiten lagen und wo Beschränkungen bestanden. Weiterhin, da die iberische mittelalterliche Geschichte ohne die Wechselbeziehung zwischen den drei religiösen und kulturellen Gruppen nicht gedacht werden kann, wird auch ein Vergleich der Stellung der Juden mit denen der Mauren im Kastilien des 13. Jahrhunderts gezogen.

Das Weltbild und die Maurenbilder in den drei Hauptquellen zu analysieren, ist das Ziel des vierten Kapitels der Dissertation. Dafür werden am Anfang des Kapitels zunächst die mittelalterlichen Weltbilder und das Entsprechungssystem von Mikro- und Makrokosmos, die Alfons' Werke prägen, in allgemeiner Form betrachtet. Weiterhin werden bei der Untersuchung der *Siete Partidas* insbesondere die in diesem Werk dargestellten Auffassungen, die intellektuellen Einflüsse und die dahinterstehenden Ambitionen Alfons' hervorgehoben. Die Hauptquellen weisen viele Unterschiede auf, trotzdem wird es möglich, eine Verbindung zwischen den *Siete Partidas*, dem *Libro de las Cruces* und den *Cantigas de Santa Maria* bezüglich der Weltauffassung und der Lebensbedingungen zur damaligen Zeit herzustellen. Die drei Werke vermitteln nämlich denselben Grundgedanken hinsichtlich des Verständnisses über das harmonische Verhältnis zwischen Mikro- und Makrokosmos. Dieses wird in der Untersuchung des astronomisch-astrologischen Werkes *Libro de las Cruces* intensiv betrachtet und analysiert. Es geht dabei um die gegenseitige Zuordnung der Auffassungen des Andersseins und des Raums und um die Frage, inwiefern Alfons den Auffassungen in diesem Werk zustimmte. Neben der Vorstellung des Mikro- und Makrokosmos stehen die Bilder und Darstellungen der Mauren in den *Cantigas de Santa Maria* im Mittelpunkt der Untersuchung. Dabei wird den Fragen nachgegangen, ob diese

¹⁸ Mudejaren wurden die Muslime genannt, die im christlichen Königreich blieben.

¹⁹ *Crónicas*, Rosell, 1953

²⁰ *Diplomatario andaluz*, González Jiménez, 1991.

²¹ *Documentos ineditos*, Estal, 1984.

Lieder eine Funktion innerhalb der politischen Absichten Alfons' hatten und – wenn ja – welche Rolle die Mauren in diesen Absichten spielten.

Das fünfte Kapitel betrachtet die Bedeutung und verschiedenen Rollen der Mauren als Träger und Mitwirkende in den kulturellen Austauschprozessen auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel und die damit verbundenen Handlungen und Haltungen wie Widerstand, Verachtung, Konflikt, Aufwertung, Bewunderung, Versöhnung, Anpassung, Zusammenwirken und Zusammenleben. In diesem Zusammenhang wird den Vorstellungen und der Ausübung der mittelalterlichen Toleranz nachgegangen und untersucht, ob der Begriff und die damalige Toleranzkonzeption für die Handlungen Alfons' zutreffend sind.

1.4 Forschungsüberblick

1.4.1 Forschungsliteratur über Alfons X. von Kastilien

Alfons X. von Kastilien wird nicht nur als König angesehen, sondern auch als Gelehrter, Ritter, frommer Mensch und Förderer des Wissens und der kastilischen Sprache. Aufgrund der Vielfältigkeit seiner Handlungsweisen und der Entstehung einer großen Anzahl von Werken mit einem breiten inhaltlichen Spektrum an seinem Hof, beschäftigen sich viele Studien mit dem sogenannten weisen König von Kastilien.²² Auch die Zeit seiner Regierung erweckt das besondere Interesse der Forscher, da sie mit dem Anfang einer Übergangsphase von der Reconquista zum Aufbau eines Identitätsgefühls mit dem eigenen Land zusammenfällt.²³ Angesichts des breiten Spektrums der Studien über Alfons und seine Regierung fokussiert der folgende Überblick auf die Forschungsliteratur, die von der Haltung Alfons' gegenüber den Minderheiten handelt.

Einen ersten wichtigen Beitrag für die Beziehungsgeschichte der drei religiösen Kulturen des mittelalterlichen Spaniens leistet Américo Castro. Der Autor schreibt, dass das von Christen, Juden und Mauren gebildete Ganze und die Interaktion zwischen den drei

²² Es gibt einige Studien über Alfons X. in deutscher Sprache, allerdings beschäftigen sie sich nicht mit dem hier beabsichtigten Thema, sondern meistens mit der Kaiserwahl 1257, unter ihnen: Meyer, *Kastilien*, 2002; Schoen, *Alfons X*, 1957; Steiger, *Alfons der Weise*, 1947. Über die *Siete Partidas* gibt es das Werk Scheppachs, *Las Siete Partidas*, 1991. Im Bereich der Philologie sind hervorzuheben: Mettmann, *Stand und Aufgaben*, 1963; Niederehe, *Die Sprachauffassung Alfons'*, 1975; Bossong, *Probleme der Übersetzung*, 1979.

²³ Darauf wiesen die folgenden Arbeiten hin: Valdeón Baroque, *Alfonso X el Sabio*, 2003; Estepa Díaz, *El "fecho del Imperio"*, 1985; Maraval, *Estudios de historia del pensamiento español*, 1983, bes. im Kapitel "Del regime feudal al regime corporativo en el pensamiento de Alfonso X", 97-145.

kulturellen Gruppen in Spanien keine Theorie sei, sondern eine Wirklichkeit.²⁴ Überzeugt von seiner Auffassung schrieb Castro in den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts eines der inzwischen meist kommentierten Werke über die spanische Kultur.²⁵ Er eröffnete die Debatte über die Beziehung zwischen den drei Kulturen und schrieb den Juden und Muslimen eine entscheidende Rolle in der Konstruktion der spanischen Gesellschaft zu. In seinen Analysen erscheint Alfons X. als toleranter König, der diese interkulturelle Beziehung unterstützte, insbesondere durch die Übersetzungsarbeit an der Schule von Toledo und die jüdische Präsenz in verschiedenen Ämtern seiner Regierung und an seinem Hof. Castro wurde häufig heftig kritisiert – teilweise entlud sich die Kritik an Castros Argumenten,²⁶ teilweise auch an seiner Einstellung und seinen Voraussetzungen. In jedem Fall ist Castro jedoch für viele weitere Studien eine ständige Referenz geworden - insbesondere für seine Kritiker.²⁷

Wenn Julio Valdeón Baroque die Frage nach der Haltung Alfons' gegenüber den religiösen Minderheiten stellt, weist auch er auf das Werk Castros hin.²⁸ Jedoch ist Valdeón nicht völlig mit der Idee einer toleranten Einstellung Alfons' einverstanden, zumindest nicht im sozialen Bereich. Der Autor stellt zwar fest, dass Alfons die Juden und Muslime an seinem Hof nicht nur unterstützte, sondern auch beschützt und damit intensive Kontakte zwischen den Kulturen ermöglicht habe, aber die Handlungen Alfons' als Mäzen seien dissoziiert von seiner Politik gegenüber Muslimen und Juden als gesellschaftlichen Gruppen gewesen. In den Augen Alfons' seien die Mudejaren (die Muslime die in den christlichen Königreichen blieben) "Ungläubige", gegen die Alfons in seiner Jugend persönlich kämpfte. Nach der Meinung Valdeón sei Alfons von der Kreuzzugs-idee durchdrungen gewesen, im Wissensbereich aber trotzdem ein Humanist geblieben.²⁹

Dwayne Carpenter³⁰ untersucht die siebte *partida*, die auch von den Mauren und Juden handelt, und stellt fest, dass die Ambivalenz, die im 25. Titel („De los moros“) deutlich werde, einerseits die mittelalterliche christliche Orientierung Alfons' zeige, andererseits aber auch die politischen Pflichten Alfons', zu denen die Tolerierung einiger Elemente anderer

²⁴ *Américo Castro*, Origen, ser, y existir, 1959, S 52.

²⁵ *Américo Castro*, España en su historia, 2. Aufl., 1983 (erste Auflage Buenos Aires, 1948). Dieses Werk wurde in Deutschland publiziert: Spanien. Vision und Wirklichkeit, Köln 1957.

²⁶ Der Hauptkritiker Castros war Claudio *Sánchez-Albornoz*, seine Kritiken stehen bes. im Werk *España. Un enigma histórico*. 2 Bde., Barcelona 1991 (erste Auflage Buenos Aires 1956).

²⁷ Die Werke Castros und Albornoz' werden im Kapitel 5.4.1 weiter kommentiert und verglichen.

²⁸ *Valdeón Baroque*, Afonso X y la convivencia, 1985, 167-177.

²⁹ Ebd., 176.

³⁰ *Carpenter*, Alfonso el Sabio y los moros, 1986.

Religionen gehörte, um die soziale Stabilität zu sichern.³¹ Carpenter vergleicht die Situation der Juden mit der Situation der Mauren und bemerkt, dass die Juden mehr religiöse Freiheit als die Mauren hatten. Nach seiner Meinung sei die in den *Siete Partidas* dargestellte Stellung der Mauren nicht nur eine religiöse Frage, sondern auch eine politische und soziale.³² Im Gegensatz dazu sei die Stellung der Juden eine im wesentlichen religiöse Frage. Die tolerante Einstellung Alfons' gegenüber den Juden wird von Carpenter weiter im Werk Alfonso X. and the Jews: an edition of and commentary on *Siete Partidas* 7.24 – „*De los Judios*“ – im Detail analysiert, wobei der Autor feststellt, dass Alfons' Haltung bezüglich der Synagogen im 13. Jahrhundert von großer Toleranz geprägt war.³³

Valdeón und Carpenter stimmen darin überein, dass sich Alfons' politische Haltungen und Handlungen von denen als Mäzen unterscheiden. Er sei ein Kreuzzugsritterkönig mit kaiserlichem Anspruch und ein aufgeklärter Mäzen mit „humanistischen Zügen“³⁴. Diese scheinbar widersprüchlichen Charakteristiken motivierte Mercedes García-Arenal dazu, in dem berühmtesten literarischen Werk Alfons', nämlich den *Cantigas de Santa Maria*, eine Erklärung dafür zu finden. Obwohl García-Arenal die ambivalenten Haltungen und Handlungen Alfons' letztlich nicht erklärt, macht sie die interessante Feststellung, dass sie sich auch in den Liedern wiederfinden.³⁵ Im Gegensatz zur Interpretation García-Arenals stellt Rhona Zaid in den *Cantigas* keinen Widerspruch in den Haltungen und Handlungen Alfons' fest,³⁶ auch keine toleranten Züge. Nach der Meinung Zaid's sei das christliche Reconquista-Gefühl in Alfons so stark gewesen, dass man dieses Gefühl von seiner Politik und seinen Werken nicht trennen könne, da Alfons zwischen religiösem und militärischem Gegner nicht unterscheiden könne. Dem Autor zufolge sei Alfons' Ansicht eine religiöse Einheit gewesen, worin er sich von seinen Nachfolgern des 15. Jahrhunderts – den katholischen Königen – nicht unterscheidet.³⁷

Die toleranten Handlungen Alfons' gegenüber den religiösen Minderheiten werden auch von John Tolan behandelt.³⁸ Er stellt eine interessante Auffassung vor, wonach Alfons' Toleranz eine Strategie zur Festigung der Macht Kastiliens war, sozusagen zur

³¹ Ebd., 245.

³² Ebd., 232.

³³ Carpenter, Alfonso X and the Jews, 1986, 74.

³⁴ Valdeón Barúque, Afonso X y la convivencia, 1985, 176.

³⁵ García-Arenal, Los moros, 1985, 133-151.

³⁶ Zaid, The Muslim/Mudejar, 1987, 145-152

³⁷ Ebd., 151.

³⁸ Tolan, Alphonse X Le Sage, 1997.

„Hispanisierung“ der damaligen dreikulturellen Gesellschaft. Im Zusammenhang damit betrachtet der Autor die Übersetzungen vom Arabischen ins Kastilische als Vorhaben der „Hispanisierung des Wissens“³⁹ und stellt fest, dass darin mehr eine versöhnliche Tat aufgrund seiner Angst vor dem Gegner zu sehen ist als ein Fall von Toleranz. In der Abhandlung Tolans ist bemerkenswert, dass er verschiedene Werke Alfons’ untersucht, wie die *Siete Partidas*, die *Cantigas de Santa Maria* und die *General Estória*, was zu einer sehr umfassenden Untersuchung führt.

Wie durch die Vorstellung einiger Autoren oben gezeigt wurde, wird die Debatte über die politischen Haltungen und Handlungen Alfons’,⁴⁰ seine tolerante Einstellung und seine Taten kontrovers geführt. Dies ist sicherlich auch darauf zurückzuführen, dass Kritiken, Konsens und neue Perspektiven seit mehr als einem Halbjahrhundert aufeinander treffen. Die Schwierigkeiten bestehen möglicherweise darin, dass einerseits die Begriffe von Gesellschaft, Wissen und Toleranz innerhalb der Moderne nicht unbedingt zu den mittelalterlichen Begriffen und Interpretationen passen. Solange einige Forscher diese Gegebenheit nicht in Betracht ziehen, bleibt das Urteil über Alfons als tolerant oder intolerant problematisch. Diesbezüglich beabsichtigt diese Forschungsarbeit einen weiteren Beitrag zu dieser konzeptionellen Frage zu leisten.

Zum Thema Toleranz im Mittelalter präsentiert der von Alexander Patschovsky und Harald Zimmermann herausgegebene Band⁴¹ eine bedeutende Leistung. Dieses Werk umfasst 15 Artikel, die sowohl den Toleranzbegriff wie auch die Toleranzausübung im Mittelalter erörtern. Von großer Bedeutung für diese Forschungsarbeit ist der Aufsatz Rainer Christoph Schwinges’ – *Die Wahrnehmung des Anderen durch Geschichtsschreibung. Muslime und Christen im Spiegel der Werke Wilhelms von Tyrus (+ 1186) und Rodrigo Ximénez de Rada (+1247)*, in dem das Bild der Muslime und des Islams von zwei verschiedenen Verfassern an

³⁹ Ebd., 135.

⁴⁰ Neben den hier kommentierten Werken handeln die folgenden Werke von den Beziehungen zwischen den drei religiösen und kulturellen Gruppen der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel: *Bagby*, Alfonso X el sabio, 1970, hier wird untersucht, wie Alfons Juden und Mauren vergleicht; *Valdón Barrique*, Alfonso X y la convivencia, 1985, Valdeón untersucht in diesem Aufsatz das Zusammenleben von Christen, Juden und Muslimen unter der Regierung Alfons’ X.; *Constable*, Medieval Ibéria, 1997, hier werden muslimische, christliche und jüdische Quellen aus Spanien dargestellt; *Drory*, El contexto hebreo, 1998, dieser Aufsatz handelt von den Kontakten zwischen den jüdischen und arabischen Kulturen; *Epalza*, Jesus zwischen Juden, Christen und Muslimen, 2002, eine Darstellung des interreligiösen Zusammenlebens auf der Iberischen Halbinsel; *Menocal*, Die Palme im Westen, 2003, eine romanhafte Darstellung der Beziehungen zwischen Muslimen, Juden und Christen; *Molins*, La ciencia como vehículo de diálogo, 1994 – eine Darstellung der Rolle der Wissenschaft für den Dialog zwischen den Kulturen im Mittelalter sowie eine Darstellung des Lebens und Beitrags von Gerbert von Aurillac.

⁴¹ *Patschovsky/Zimmermann*, Toleranz im Mittelalter, 1998.

verschiedenen Orten dargestellt wurde.⁴² Wegen seiner großen Annäherung zu diesem Dissertationsthema wird Schwinges' Aufsatz in Kapitel 5.4 noch erörtert.

1.4.2 Kultur- Wissensaustausch und Beziehungsgeschichte: Zwei Schwerpunkte in der heutigen Forschungsdebatte

Die Maurenbilder im Werk Alfons' werden in dieser Dissertation anhand der Beziehungsgeschichte und innerhalb derselben insbesondere anhand der kulturellen und wissenschaftlichen Austauschprozesse im Mittelalter behandelt. In der Folge wird daher der Stand der Debatte um diesen Bereich der Forschungsgeschichte und einiger Werke, auf denen diese Dissertation beruht, zusammenfassend dargestellt.

Kulturelle Beziehung ist ab den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts ein häufiges Diskussionsthema geworden, wodurch eine neue Analysenperspektive der kolonialen Zeit eröffnet wurde. Es war der Moment, in dem Europa begann, über seine entscheidende Rolle in der Geschichte Lateinamerikas, Afrikas und Asiens selbstkritisch und intensiv nachzudenken. Das war deswegen vor allem ein Auftrag für die Neuzeitler.⁴³

Es ist bemerkenswert, dass in den 90er Jahren das Thema Kulturkontakt unter dem Konzept des Kulturtransfers und kulturellen Austauschs wiedererweckt wurde. Nun werfen die Europäer ihren Blick auf den Kulturkontakt innerhalb Europas beziehungsweise auf den kulturellen Austausch, der ihre Vielfalt bildet. Der Auslöser dieser Reaktion ist augenfällig, denn nicht nur die Europäische Union, sondern auch die massiven Einwanderungswellen aus den ehemaligen Kolonien und anderen armen Ländern auf europäischen Boden und die Konflikte im Nahen Osten führen in Hinsicht der Begegnung mit dem Fremden unter anderem zur Frage der Selbstidentität.⁴⁴ Aus dieser Perspektive wird das Thema Kulturtransfer in der kulturellen Praxis im 16. Jahrhundert in einem von Wolfgang Schmale herausgegebenen Band der *Schriften zur Geschichte der Neuzeit* behandelt.⁴⁵ Aus dieser Abhandlung sind einige Voraussetzungen des Kulturtransfers als historiographisches Problem

⁴² Schwinges, Die Wahrnehmung des Anderen, 1998.

⁴³ Hier einige Beispiele: Urs Bitterli, Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘, 1976; Ders., Alte Welt, 1992; Needell, A Tropical Belle Epoque, 1987; Nathan Wachtel, La vision des vaincus, 1973; Borinski, Die Anfänge des britischen Imperialismus, 1980; Memmi, Der Kolonisator und der Kolonisierte, 1980; Alberro, Les Espagnoles, 1992; Bayly, Empire and Information, 1996.

⁴⁴ Mokre/Weiss/Bauböck, Europas Identität, 2003; Meyer, Die Identität Europas, 2004; Benedikt, Diskursive Konstruktion Europas, 2004; Redeker, Das geschichtliche Erbe Europas, 2005; Joas, Die kulturellen Werte Europas 2005.

⁴⁵ Schmale, Kulturtransfer, 2003.

vorzustellen, insbesondere diejenigen, die im Beitrag von Michael Espagne dargestellt werden. Dieser Autor schreibt, dass Kulturtransfer zunächst eine Forschungshypothese unter Kulturhistorikern ist. Diese gehen davon aus, dass Kulturräume keine eigenständigen Größen sind, sondern ihre jeweilige Identität das Ergebnis einer Vielzahl von Verflechtungen ist. Diese Arbeitshypothese hat natürlich auch eine politische Tragweite. Sie läuft nämlich darauf hinaus, im Eigenen die Dimension des Fremden zu betonen. Fremdes und Eigenes sind nicht ergänzende „Momente“, sondern im Grunde identische „Momente“ eines einzigen historischen Konstrukts. Das Eigene entsteht auf Grundlage von Importen aus den umgebenden und aus entfernteren Ländern, und somit ist das Eigene auch etwas Fremdes.⁴⁶ Nach der Meinung des Autors habe Geschichte diese vielfältigen Einflüsse sehr oft verdrängt, indem sie die nationale Geschichtsschreibung einem teleologischen Erzählmuster unterwarf.⁴⁷ Und er betont, „wer sich mit Kulturaustausch im weitesten Sinne auseinandersetzt, muss immer wieder feststellen, dass es keine vollständig besieigten Kulturen gibt“.⁴⁸ Peter Burke erörtert das Thema des kulturellen Austauschs bezüglich der Perspektiven der Geschichtswissenschaft und der Ethnologie in seinem Berliner Vortrag von März 1998.⁴⁹ Unter anderem präsentiert er eine wichtige Fragestellung, mit der sich die vorliegende Forschungsarbeit beschäftigt, nämlich wie das Nebeneinanderleben von Harmonie und Konflikt erklärt werden kann. Der Autor schlägt zwei zentrale Punkte vor, die bei dieser Fragestellung betrachtet werden müssen:

1. Die Harmonie kann möglicherweise durch gemeinsames Erbe geklärt werden, z. B. ein Erbe, das „von den Christen ebenso wie von den Muslims als „ihr Ureigenstes“ betrachtet worden sein könnte“.⁵⁰
2. Bezüglich der Ursache des Konflikts könnten beide Gruppierungen „eine unverhältnismäßig große Aufmerksamkeit auf die zwischen ihnen bestehenden kleinen Differenzen gerichtet haben“.⁵¹

⁴⁶ *Espagne/Kaller-Dietrich/Musner/Pieper/Schmale*, Podium, 2003, 15.

⁴⁷ Ebd., 16.

⁴⁸ Ebd., 36.

⁴⁹ *Peter Burke*, Kultureller Austausch, 2000. Dieser Berliner Vortrag vom März 1998 wurde vorher bereits in Straßburg, London und Kalmar gehalten. Einige der Themen, die in diesem Vortrag detaillierter entwickelt wurden, wurden erstmals in einem Aufsatz umrissen, der im Buch desselben Autors, *Eleganz und Haltung. Die Vielfalt der Kulturgeschichte*, Berlin 1998, S. 185-218, enthalten sind.

⁵⁰ Ebd., 30.

⁵¹ Ebd.

Hinsichtlich des ersten Punktes wird im Kapitel 4.4 dieser Dissertation festgestellt, dass Alfons ein gemeinsames Element in dem Glauben von Christen und Muslimen identifizierte und er es möglicherweise für seine politischen Absichten ausnutzte.

Sei es wegen der Begegnung der drei monotheistischen Kulturen oder auch wegen der Entstehung neuer geographischer und kultureller Grenzen, sind viele Spuren einiger aktueller Fragen auch im Mittelalter zu finden. Die Debatte über den kulturellen Kontakt, Austausch und Transfer wird heutzutage daher wie nie zuvor auch eine Herausforderung der Mediävisten.⁵²

Die Beziehungsgeschichte in der Mediävistik wird von Michael Borgolte behandelt.⁵³ Borgolte betont, dass jede Geschichte im Grunde als Beziehungsgeschichte betrachtet werden kann, da der Mensch als Einzelwesen nicht existiert. Bezüglich des hohen Mittelalters werde Beziehungsgeschichte umso wichtiger, da die Forschung zumindest im westlichen Europa eine erhöhte horizontale Mobilität beobachtet. Unter den Themen der von Borgolte genannten Studien stehen unter anderem Handel, Verkehr, Pilgerschaft, diplomatischer Austausch, Migration der Schüler und Studenten, Verbreitung der Ordensleute mit ihren spezifisch geprägten Klöstern, Heiratsverbindungen in Königshäusern und des Adels, Transfer von Lebensstil, Fragen nach der Abgrenzung des Eigenen vom Fremden und die Problematik von Diskriminierung und Toleranz.⁵⁴ Die Komplexität der Analysen nimmt allerdings zu, schreibt Borgolte, wenn sich Wechselwirkungen gegen die Abgrenzungstendenzen verschiedener religiöser Gemeinschaften durchsetzen mussten. In Hinsicht darauf finden die Beziehungen von Christen und Juden, von Christen und Muslime, sowie von Juden und Muslimen breite Aufmerksamkeit. Jedoch werden sie nach Borgoltes Meinung selten im Hinblick auf die Frage der europäischen Kultur(en) im Ganzen bedacht.⁵⁵

⁵² Beispiele von Werken: *Grebner*, Kulturtransfer und Hofgesellschaft, 2006; *Waßenhoven*, Skandinavien unterwegs in Europa, 2006; *Borgolte*, Wie Europa seine Vielfalt fand, 2005; *Borgolte*, Christen, Juden und Muselmanen, 2006. *Borgolte* (Hrsg.). Unaufhebbare Pluralität der Kulturen? 2001; *Herbers*, „Europäisierung“ und „Afrikanisierung“, 2002.

⁵³ *Borgolte*, Europa entdeckt seine Vielfalt, 2002, 378-390.

⁵⁴ Ebd., 378. Borgolte weist insbesondere auf die folgenden Werke hin: *Helle*, The Germans, 1984; *Borst*, Das Rittertum, 1976; *Oexle/Paravicini*, Nobilitas, 1997; *Paravicini*, Die ritterlich-höfische Kultur, 1994; *Poeck*, Clunicensis Ecclesia, 1998; *Schich*, Zum Wirken der Zisterzienser, 1994; *Voss*, Herrschaft, 1987; *Browning*, Venezia, 1988; *Laiou*, The Foreigner and the Stranger, 1991; *Lilie*, Handel und Politik, 1984; *Nicol*, Byzantium and Venice, 1988; *Segl*, Königtum und Klosterreform, 1974; *Vásquez de Parga/Lacarra/Uría*, Las peregrinaciones, 1948/49; *Vones-Liebenstein*, Saint-Ruf und Spanien, 1996.

⁵⁵ *Borgolte*, Europa entdeckt seine Vielfalt, 386.

Vielleicht aus diesem Grund veröffentlichte der Autor 2006 ein Buch über Christen, Juden und Muslime im Mittelalter.⁵⁶ Das Buch betrachtet die Geschichte der drei monotheistischen Kulturen von 300 bis 1400 n. Chr. in Europa und ihre Rollen während des kulturellen und wirtschaftlichen Aufstiegs des Abendlandes. Borgolte betont, dass für das historische Begreifen Europas die Anerkennung unabdingbar ist, dass seine Vielfalt keinen Pluralismus der Gleichgültigkeit hervorgebracht hat, sondern dass sich seine kulturellen Formationen in ständigem Bezug aufeinander anpassten, wandelten oder auch abstießen.⁵⁷ Hinsichtlich dessen werden die transkulturellen Beziehungen im dritten Teil des Buches untersucht. Der Autor weist weiter darauf hin, „dass die Geschichte Europas nie nur von einer einzigen Richtung bestimmt war, sondern stets Heterogenes dem Dominanten widerstrebt hat oder sich kulturelle Sonderformen behaupten konnten“.⁵⁸

Bezüglich des mittelalterlichen Spaniens werden die Themen über kulturellen Transfer, Dialog zwischen den Kulturen und Toleranzausübung in einem von Klaus Herbers und Julio Valdeón herausgegebenen Band⁵⁹ erörtert. Das Werk ist das Ergebnis des internationalen Kolloquiums *España y el Sacro Imperio: procesos de cambios, influências y acciones recíprocas en la época de la „Europeización“* (siglo XI-XIII). Herbers stellt in seinem Beitrag für das Kolloquium die in Deutschland aktuelle Debatte um die Neue Kulturgeschichte und die in der Forschung diskutierten Fragen des sogenannten Kulturtransfers als mögliche methodische Orientierung des Kolloquiums vor.⁶⁰ Hier halte ich es für wichtig, einige Feststellungen Herbers' darzustellen. Dazu gehört erstens, dass viele Leistungen des Mittelalters aus einer regional- oder nationalkulturellen Entwicklung nicht erklärlich seien, sondern auf Transferprozessen basierten. Angesichts dieser Gegebenheit eröffne der Aspekt des Kulturtransfers die Chance, quer zur üblichen Vorstellung nationalkultureller „Entwicklung“ Unterschiede zu beschreiben und ihre Wirkungsweisen zu bestimmen, wie Begegnungen und Konkurrenzen, wechselseitige Anziehung und Abstoßung, Chancen zur Modernisierung und Bedingungen der Stagnation.⁶¹ Die zweite Feststellung sieht in der Erforschung des Kulturtransfers einen Schlüssel zum Verständnis der komplexen Dynamik der mittelalterlichen Kultur. Bezüglich einer methodischen Orientierung solcher

⁵⁶ Borgolte, Christen, Juden und Muselmanen, 2006.

⁵⁷ Ebd., 10.

⁵⁸ Ebd., 11.

⁵⁹ Valdeón Baroque/Herbers/Rudolf, España y el “Sacro Imperio”, 2002.

⁶⁰ Herbers, „Europäisierung“ und „Afrikanisierung“, 13.

⁶¹ Ebd., 25.

Erforschung weist Herbers auf die folgenden Fragen hin, die vor dem Kontext des mittelalterlichen Kulturtransfers große Bedeutung gewinnen:

- Wie ist Austausch oder Transfer zwischen den unterschiedlichen Lebenswelten wissenschaftlich zu erfassen und zu beschreiben?
- Wie sind Ausgangs- und Zielort zweier Kommunikationssysteme zu bestimmen?
- Welche Ziele, Intentionen und Effekte begleiten den Kulturtransfer?
- Wie werden Asymmetrien zwischen zwei Systemen ausgeglichen?

Gemäß dem Autor steht hier besonders die Notwendigkeit, Systemrelevanzen, Art und Grad der Integration und der „Anverwandlung“ in den Blick zu nehmen, um Transfer und Transformationsprozesse bestimmbar und beurteilbar zu machen. Es gehe methodisch auch um den Prozess des Transfers selbst, also Anlässe, Richtungen, Träger, Medien, Verhältnis von Geben und Nehmen, und nicht nur darum, das Ergebnis zu thematisieren, d. h. nicht nur das Was, sondern vor allem das Wie wird entscheidend. Hinsichtlich dessen seien Fragen nach den Medien und Trägern des Transfers besonders bedeutend.⁶² Weiterhin ist Transfer gleichzeitig immer auch eine Frage der Wahrnehmung, weil sich hier Spiegelungen und Brechungen der Wirklichkeit ergeben.⁶³ In diesem Sinne stellen die Maurenbilder im Werk Alfons' X. von Kastilien auch die Mittler und Träger der kulturellen Austauschprozesse auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel durch die Wahrnehmung Alfons' und seiner Mitarbeiter dar. Eine Wahrnehmung, die auch seine Haltung und Handlungen prägte.

Die Untersuchungen und grundsätzlichen Überlegungen hinsichtlich der kulturellen Beziehungen im mittelalterlichen Spanien sollen im Prinzip, wie Borgolte hervorhebt, auch für die europäische Geschichte im Ganzen gelten, die es stets mit einer Mehrzahl von Kulturen zu tun hat.⁶⁴ Da die Geschichtswissenschaft offensichtlich von der Bahn seiner Gegenwart orientiert wird, bietet weiterhin das Zusammenleben und die Gegenüberstellung der drei religiösen Kulturen im mittelalterlichen Spanien bedeutende Beispiele, die über die Grenze des Nationalen hinausgehen.

⁶² Ebd., 26-27

⁶³ Ebd., 28

⁶⁴ „Was hier für die interkulturelle Erforschung der spanischen Geschichte des Mittelalters klar und normsetzend formuliert wurde, muss im Prinzip auch für die europäische Geschichte im Ganzen gelten, die es stets mit einer Mehrzahl von Kulturen zu tun hat. Die wissenschaftlichen Ansprüche dieser Aufgabe mögen erschrecken, nicht zuletzt kann auch das Risiko unvermeidlicher Defizite an Kompetenz im einen oder anderen Bereich jene belasten, die sich ihr stellen wollen. Trotzdem gibt es im Hinblick auf Europa zu dem Konzept einer interkulturell agierenden Geschichtswissenschaft keine Alternative, wenn die Historie nicht der Befangenheit in ihrer eigenen Tradition – und das heißt: der Ideologisierung ihres Tuns – Vorschub leisten will“, Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt, 2002, 392.

2 DIE QUELLEN: DAS *SCRIPTORIUM* ALFONS'

Der Begriff *scriptorium* Alfons' wird während der Jahrhunderte verwendet, um die Gesamtheit der Werke, die am Hof Alfons' übersetzt und geschrieben wurden, zu bezeichnen. Die Vereinigung von Wissen und Kunst im *scriptorium* Alfons' weist ohne Zweifel darauf hin, dass Alfons ein gebildeter Mensch war, ein Mensch, der am Wissen im Allgemeinen interessiert war und sich ebenso darum sorgte, dieses Wissen in seinem Königreich zu verbreiten. In Hinsicht darauf präsentiert die *partida* 2. 5. 16 unter dem Titel „Como el Rey, deue ser acusioso, en aprender a leer, e de los saberes, lo que podiere“ (Wie der König beschäftigt sein soll, lesen zu lernen und so viel Wissen zu erwerben wie möglich), dass nach dem Verständnis Alfons' die Suche nach Wissen kein Dilettantismus war, sondern die Pflicht des Königs, damit er besser und weise regieren konnte. Weiterhin kommt seine Sorge um die Verbreitung des Wissens häufig in den Prologen der Werke zum Ausdruck, wie zum Beispiel im Prolog des *Libro de las Cruces*, wo geschrieben steht:

„Onde este nostro sennor sobredicho (...) leyendo que dos cosas son en el mundo que mientre son escondidas non prestan nada, et es la una seso encerrado que non se amostra, et la otra thesoro escondido en tierra, el semeiando a Salamon en buscar et espaladinar los saberes, doliendo se de la perdida et la mengua que auian los ladinos en las sciencias de las significationen sobredichas“⁶⁵

Dieser unserer oben genannte Herr (...) las, dass es zwei Sachen in der Welt gibt, die, wenn sie verborgen sind, keinen Wert haben. Die eine Sache ist das verborgene Wissen, das nicht gezeigt wird, und die eine andere ist ein Schatz, der unter der Erde versteckt liegt. Ähnlich wie König Salomon in der Suche und Verbreitung des Wissens bedauert er (Alfons) den von den romanischen Völkern (*ladinos*) erlittenen Verlust und Mangel an den oben genannten Wissenschaften.

Bezüglich der Autorschaft Alfons' muss man zunächst beachten, dass die Autorschaft im Mittelalter anders als heutzutage gehandhabt wurde. Im mittelalterlichen Sinne musste Alfons die Werke nicht unbedingt selber schreiben, damit sein Name als Verfasser genannt und anerkannt wurde, sondern die Arbeit an den Werken koordinieren. Dies kommt auch deutlich in der Aussage in der *General Estoria* zum Ausdruck, in der der alfonsinische Begriff von Autorschaft dargestellt wird:

⁶⁵ LC,1.

„El rey faze un libro, non por quel lo escriua con sus manos, mas por que compone las razones del, e las emiendas, et yagua, e enderesça, e muestra la manera de como se deuen fazer, e desi escriue las qui el manda, pero dezimos por esta razon que el rey faze el libro.“⁶⁶

Der König macht ein Buch, nicht weil er es mit seiner Hand schreibt, sondern weil er seine Erklärungen ausarbeitet und das Buch korrigiert und es berichtigt und den richtigen Weg zeigt, um das zu tun. Und man muss schreiben, was der König befiehlt. Deswegen sagen wir, dass der König das Buch schreibt.

Alfons war also nicht nur ein Mäzen, sondern im heutigen Sinne der „Herausgeber“ seines *scriptoriums*. Er organisierte, korrigierte, kontrollierte und finanzierte die Werke. Im Falle von Übersetzungen schrieb er auch einige ihrer Prologe und achtete darauf, dass die Übersetzungen in gutem Kastilisch geschrieben wurden.

Zum *scriptorium* Alfons' gehören historische Werke beziehungsweise Chroniken, legislative Werke, wissenschaftliche Übersetzungen aus dem Arabischen ins Kastilische und poetische Werke, unter denen die berühmten *Cantigas de Santa Maria*.

2.1 Die historischen Werke

Zwei bedeutende historische Werke wurden am Hof Alfons' auf Kastilisch geschrieben, nämlich die *Estoria de Espanna*, die auch *Primera Crónica General de España*⁶⁷ genannt wurde, und die *General Estoria*. In diesen beiden Werken ist nicht nur der Inhalt von großer Bedeutung, sondern auch die Sprache, da alle vorhergehenden Chroniken in Spanien auf Latein geschrieben worden waren. Alfons erhob also das Kastilische, die Sprache des Volkes, zur Sprache der Chronik und der Wissenschaft, was die Verbreitung des Wissens erheblich begünstigte.

Die Vorbilder für beide historische Arbeiten finden sich in dem Werk *Chronicon mundi* von Don Lucas (†1249), Bischof von Tuy, und dem Werk *De rebus Hispaniae* von Don Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247), Erzbischof von Toledo. Das *Chronicon mundi* sowie *De rebus Hispaniae* wurden unter dem Mäzenatentum der Familie Alfons' geschrieben, das *Chronicon mundi* auf Wunsch der Großmutter Alfons', der Königin Berenguela, und *De rebus Hispaniae* auf Veranlassung von Alfons' Vater, Ferdinand III. Von den beiden erwähnten Werken verdient *De rebus Hispaniae* besondere Berücksichtigung, da Don

⁶⁶ Alfonso el Sabio, *General Estoria*, Solalinde, 1930, T. 1, 477b.

⁶⁷ Alfonso el Sabio, *Primera Crónica General de España*. FilgueiraValverde, 1949.

Rodrigo Jiménez de Rada der Vorreiter für kritische Geschichtsschreibung in Spanien war. Auch die weiteren Werke Rodrigos, die *Historia Romanorum* und die *Historia Arabum*, hatten Einfluss auf Alfons' Werke,⁶⁸ wobei in der *Historia Arabum*, die von den islamischen Herrschaften des Westens handelt, nur arabische Quellen benutzt wurden.

Die Verfasser der *Primera Crónica General de España* beabsichtigten die Geschichte Spaniens seit der Entstehungsgeschichte der Erde zu erzählen. Außer den oben erwähnten Werken wurden weitere Quellen zum Schreiben der *Primera Crónica General* genutzt, z. B. Werke von Suetonius, Eusebius, Orosius, Isidor von Sevilla, Vinzenz von Beauvais und Sigebert von Gembloux. Auch literarische Werke wie der *Cantar de mio Cid* wurden verwendet.

Die *General Estoria* wurde als Weltgeschichte entworfen. Sie umfasst sowohl religiösen Erzählungen aus dem Alten Testament als auch profane aus der Antike. Wie die *Primera Crónica General* beginnt die *General Estoria* mit der Erschaffung der Welt und sollte bis zur Zeit Alfons' reichen, allerdings ist sie nie zu Ende gekommen und reicht nur bis zur Geburt Christi.

2.2 Die Gesetzbücher

Was die Gesetze betrifft, steht in jedem Prolog der Gesetzbücher eine Erklärung für die Notwendigkeit einer Vereinheitlichung der Gesetze und dass die Verschiedenheit der Gesetze von Ort zu Ort Verwirrung herstelle und folglich den Frieden unter den Menschen behindere. Die Prologe erläutern weiterhin, dass Alfons sah, dass die Gesetze in seinem Königreich nicht vollständig waren und dass infolgedessen das Land Probleme hatte. Deswegen sammelte er die alten Gesetze und ergänzte sie mit neuen.

Es gibt vier legislative Werke, die am Hof Alfons' geschrieben wurden: der *Fuero Real*, der *Espéculo*, der *Setenario*, und die *Siete Partidas*.

Der *Fuero Real* besteht aus vier Büchern und regelt das städtische Leben. Man vermutet, dass der *Fuero Real* 1255 abgeschlossen worden war, da in diesem und dem nächsten Jahr der *Fuero Real* in mindestens zehn Städten erlassen wurde: Sahagún, Valladolid, Palencia, Soria, Peñafiel, Cuéllar, Buitrago, Burgo, Alarcón und Ávila.⁶⁹ Der

⁶⁸ Ebd., 16-17.

⁶⁹ O'Callaghan, *Sobre la promulgación*, 1985, 178.

Fuero Real wurde mit der Intention geschrieben, die Gesetze im Königreich anzugleichen. Dabei ersetzte der *Fuero Real* die damals bestehenden örtliche Gesetze nicht, sondern ergänzte sie durch zusätzliche Regelungen, die im Falle eines Konflikts mit den alten Gesetzen zu bevorzugen waren.

Der *Espéculo* bedeutet, wie in seinem Prolog geschrieben steht, der Spiegel aller Rechte.⁷⁰ Er besteht aus fünf Teilen und stellt eine systematische Regelung der Justiz dar, die von den Richtern des Königs anzuwenden war. Wie der Name und auch der Text des Prologs schon verraten, sollte der *Espéculo* als eine Referenz für das Recht im Königreich angenommen und konsultiert werden. Nach der Meinung einiger Autoren wurde er, anders als der *Fuero Real*, möglicherweise nicht an die Städte verteilt und wurde sogar nicht einmal erlassen, da es nur noch vier Handschriften gibt und die älteste gefundene Handschrift aus dem 14. Jahrhundert (1390) stammt.⁷¹ In Bezug auf das Datum seiner Anfertigung und die Frage, ob er erlassen und verwendet wurde oder nicht, gibt es keinen Konsens. O' Callaghan verteidigt in einem Artikel von 1985⁷² die Idee, wonach der *Fuero Real* und der *Espéculo* in der gleichen Versammlung des Adels von 1255 in Palencia erlassen wurden. O'Callaghan zieht zur Unterstützung seiner Hypothese den Prolog des *Espéculo* heran, der sich seiner Analyse zufolge auf das Erlassen beider Gesetzbücher bezieht. Später schreibt dieser Autor in seinem Buch *El Rey Sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla*⁷³ (1999), dass die beiden Gesetzbücher wahrscheinlich 1254 auf der Versammlung des Adels in Toledo erlassen wurden, ohne weitere Argumente dafür zu nennen. Im Widerspruch dazu vermutet Evelyn Procter,⁷⁴ dass die Ähnlichkeit und die Unterschiede zwischen dem *Espéculo* und den *Siete Partidas* darauf hinweisen, dass der *Espéculo* später als die *Siete Partidas* geschrieben wurde, das heißt nach 1276, und dass der *Espéculo* nie erlassen worden sei. Letztlich stellt Procter fest, dass jede Aussage bezüglich dieses Gesetzbuchs nicht mehr als eine Vermutung darstellt, da man einen folgerichtigen Beweis nicht durchführen kann. Die sicheren Informationen stehen aber in Prolog des Werkes. Dem Prolog des *Espéculos* kann man wörtlich entnehmen,

⁷⁰ „Este es el libro del ffuero que ffizo el rrey don Alffonsoiso, ffiio del muy noble rrey don Ffernando e de la muy noble rreyna donna Beatriz, el qual es llamado Espéculo que quiere tanto dezir commo espeio de todos los derechos” (Das ist das Buch des *fuero*, das von Don Alfons gemacht wurde, Sohn des sehr edlen Don Ferdinand und der sehr edlen Donna Beatriz. Dieses Buch wird *Espéculo* genannt, was Spiegel aller Rechte heißt). Alfonso el Sabio, *Espéculo*, Martínez Díez, 1985, 101.

⁷¹ Biblioteca Nacional, N. 10.123 (olim li 5). Diese Handschrift war die Vorlage für die drei anderen Handschriften, die es noch gibt: Biblioteca Nacional, Res. 125 (olim li 136), 16. Jahrhundert; Biblioteca Palacio Real, II-10, 18. Jahrhundert; Biblioteca de la Real Academia de la Historia, 9/6112, 19. Jahrhundert. Siehe Ebd., 18.

⁷² Vgl. O'Callaghan, *Sobre la promulgación*, 1985, 167-179.

⁷³ O'Callaghan, *El rey sabio*, 1999, 175. Englische Edition: Philadelphia 1993.

⁷⁴ Procter, *Alfonso X*, 2002, 86.

dass das Gesetzbuch am Hof Alfons' geschrieben wurde und dass es in Anwesenheit der Bischöfe, Juristen und des Adels das Siegel Alfons' bekam.⁷⁵ Es findet sich aber kein Hinweis darauf, wann und wo es das Siegel erhielt.

Der *Setenario* ist ein kontroverses Werk, denn es gibt unterschiedliche Meinungen darüber, in welchem Wissensbereich er kategorisiert werden soll. Er wird von einigen Autoren besonders wegen seiner Kapitel, die in Gesetzesform geschrieben sind, als legislatives Werk angesehen, obwohl sein Inhalt mehr einem Fürstenspiegel ähnelt und zudem noch viel religiöse Prägung enthält. Im Prolog des Buches steht, dass die Vollendung des Werkes von Alfons von seinem Vater Ferdinand III. befohlen wurde, damit andere Könige den Inhalt des Werkes als „Spiegel“ nehmen konnten.⁷⁶ Wie bei den *Siete Partidas* wurde dieses Buch nach der Zahl sieben benannt. Einige Autoren⁷⁷ halten den *Setenario* sogar für eine erste und unvollständige Version den *Siete Partidas*. Tatsächlich beschränkt sich die Ähnlichkeit des *Setenario* mit der *Siete Partidas* auf Teile der ersten *Partida*, wo die katholischen Sakramente beschrieben werden. Die restlichen Teile zeigen aber Verschiedenes. Während in der ersten *Partida* soziale und legislative Begriffe erklärt werden, werden in dem *Setenario* die Bedeutung des Namens und die Tugenden sowohl Gottes als auch Ferdinands III. und Alfons' interpretiert. In der weiteren Folge stellt das Werk die Bedeutungen der vier Elemente (Erde, Wasser, Luft, Feuer), der Planeten und der zwölf Sternzeichen dar, deren Glauben in Wirklichkeit eine Ankündigung des katholischen Glaubens sei. Solche mystische Vorstellungen kommen in den *Siete Partidas* nicht vor.

Das vierte legislative Werk – die *Siete Partidas* – präsentiert eine besondere Vorstellung von Gesetz, die eine philosophische Grundlage enthält. Es werden innerhalb dieser Gesetze z. B. Aristoteles zitiert und Begriffe wie Volk, Land, König behandelt sowie auch Ratschläge festgeschrieben, wie über die richtigen Umgangsformen des Königs und seiner Familie oder über die Frage, wie ein Hof und ein Königreich beschaffen sein sollen und wie ein König oder ein Kaiser richtig regieren kann. Die *Siete Partidas* vereinigen auf diese Weise Postulate aus verschiedenen philosophischen, religiösen und juristischen Texten.

Da die *Siete Partidas* eine der drei Hauptquellen dieser Forschungsarbeit sind, werden sie in diesem Kapitel noch in Einzelheiten kommentiert.

⁷⁵ Alfonso el Sabio, *Espéculo*, Martínez Díez, 1985, S. 18.

⁷⁶ Nach Alfons eigenen Worten: „*espeio*“, da der Fürst sich in einem solchen Werk wie bei einem Spiel sehen könnte, um seine Fehler zu korrigieren. Vgl. Alfonso el Sabio, *Setenario*, Vanderford, 1945, 25. In der deutschen Literatur heißen solche Werke Fürstenspiegel, die darüber Rat gaben, wie der Umgang des Königs, seine Haltung und die Struktur seines Königreiches beschaffen sein sollten.

⁷⁷ Procter, Alfonso X, 2002, 76-80; Keller, Alfonso X, 1967, 113.

2.3 Die Übersetzungen

Hinsichtlich der Übersetzungen, die am Hof Alfons' durchgeführt wurden, handelt die Mehrheit von Astronomie, Astrologie und Astromagie. Daneben beauftragte Alfons auch die Übersetzung der religiösen Werke der Juden und Muslime, des Korans, des Talmuds und der Kabbala.⁷⁸ Weitere Beispiele für nichtwissenschaftliche Übersetzungen sind ein Buch über Spiele der *Libro de Ajadrez, Dados y Tablas* (Das Buch des Schachs, der Würfel und der Brettspiele), eine Sammlung von orientalischen Erzählungen *Calila y Digma*⁷⁹ und eine interessante arabische Legende, die *Al-mi'ray* (Himmelfahrt) heißt. Das letztgenannte Buch erzählt die Reise Mohammeds zur jenseitigen Welt in Begleitung des Erzengels Gabriel und Mohammeds Vision des Himmels und der Hölle. Die kastilische Version dieser Legende ist heute verloren, jedoch existiert noch die lateinische Version *Liber scale Machometi* und die französische Version *Livre de l'eschiele Mohomet*,⁸⁰ wobei letztere durch Bonaventura von Siena, der auch Mitarbeiter am Hof Alfons' war, aus der kastilischen Version übersetzt wurde.

Der Schwerpunkt der Übersetzungsarbeit an Alfons' Hof lag jedoch auf der Übersetzung von astronomischen, astrologischen und astromagischen Werken. Die letztgenannte Gruppe bestand aus *Picatrix* – auch *Gayat al-hakim* genannt, *Lapidario* (Buch der Steine), *Libros de Astromagia* (Buch der Astromagie), *Liber Razielis* (Razielis' Buch, dies handelt von der Kabbala), *Libro de los secretos de la naturaleza* (Buch der Geheimnisse der Natur) und *Libro de las formas y de las imágenes* (Buch der Formen und der Bilder). Alle diese Werke haben das von der Antike geprägte Studium der Gestirne und deren Auswirkung auf die sublunare Sphäre (die Erde) zum Inhalt.

Die astronomischen und astrologischen Werke bestehen aus den folgenden Büchern:

⁷⁸ Vgl. die Bemerkung von Alfons Neffen Juan Manuel: „Otro si fizo trasladar toda la secta delos moros, porque paresçiesse por ella los errores enque mahomad el su falso propheta les puso e enque ellos estan oy en dia. Otro si fizo trasladar toda ley delos judios e avn el su talmud E otra sciencia que an los judios muy escondida a que llaman cabala.“ (Außerdem ließ er (Alfons) die ganze Schrift der Sekte der Mauren übersetzen, weil dort alle Fehler stehen, die Mohamed, der falsche Prophet, ihnen vorgestellt hatte und die die Mauren immer noch begehen. Außerdem ließ er das ganze Gesetz der Juden, der Talmud und eine geheime Wissenschaft, die sie Kabbala nennen, übersetzen). Don Juan Manuel, *Libro de la Caza*. *Castro y Castro*, 1945, 11.

⁷⁹ Monschi, Kalila und Dimna, *Najmabadi/Weber*, 1996.

⁸⁰ *Livre de l'eschiele Mohomet*, *Wunderli*, 1968.

- *Tetrabiblos* oder *Liber Quadripartitum*: Übersetzung eines astrologischen Werks Ptolemäus' mit dem Kommentar von Ali Ibn Ridwan;⁸¹
- *Cánones de Al-Battani* (Al-Battanis System): Übersetzung eines Werks, das die Grundformel der sphärischen Trigonometrie präsentiert sowie den ungefähren Umlauf der Sonne während des Jahres, die Mondeclipse und die orthographische Projektion der trigonometrischen Formeln beschreibt;⁸²
- *Libro conplido de los iudizios de las estrellas* (Vollständiges Buch von den Prognosen der Sterne): Übersetzung von Jehuda ben Mose, des Übersetzers des *Libro de las Cruces*; das Original stammt von Ibn ab I Riyal (965-1040);⁸³
- *Los quatro libros de la octava esfera y de sus cuarenta y ocho figuras con sus estrellas* (Die vier Bücher der achten Sphäre und ihrer achtundvierzig Figuren mit ihren Sternen): Übersetzung eines Sternenkatalogs von Abd al Rahman al-Sufi;⁸⁴
- *Libro de la alcora o sea el globo celeste* (Buch der Sphäre oder Himmelskugel): Übersetzung von Johan d'Aspa und Hyhuda el Cohen, die ein Modell des sphärischen Sextanten (Astrolab) beschreibt, von dem Original gab es im damaligen christlichen Spanien nur noch wenige Exemplare;⁸⁵
- *Libros del saber de astronomía* (Bücher des astronomischen Wissens): Übersetzungen, die mathematische Kurven in den verschiedenen Himmelsquadranten beschreiben;⁸⁶
- *Tablas astronomicas* (Astronomische Tafeln), auch die *Tablas Alfonsíes* (Alfons' Tafeln) genannt: Übersetzungen, die in Alfons' Auftrag von Judá b. Mosé e Isaac b. Sid im Jahr 1272 verfasst und jahrhundertlang im Abendland angewendet wurden. Der große Erfolg der *Tablas Alfonsíes*, die auf den *Tablas Toledanas* von Azarquiel basieren, ergab sich daraus, dass die *Tablas* einen feinen mathematischen Kunstgriff benutzen, so dass sie unabhängig von dem islamischen und von dem christlichen Kalender sind. Außerdem zeigen die tabellarischen Werte, dass die Elemente der planetarischen Umlaufbahn nicht als feststehend betrachtet wurden. Das heißt, die *Tablas Alfonsíes* erweiterten die Möglichkeiten des planetarischen Rechnens. Sie wurden während des Spätmittelalters

⁸¹ Vernet, Alfonso X y la astronomía arabe, 1985, 17-31, hier 18.

⁸² Ebd., 18-19.

⁸³ Ebd., 19-21.

⁸⁴ Ebd., 21-22.

⁸⁵ Ebd., 22-23.

⁸⁶ Ebd., 24-25.

überall in Europa bekannt und verwendet.⁸⁷ Erst am Ende des 16. Jahrhunderts wurden sie von den preußischen Tabellen, die auf das kopernikanische System basieren, ersetzt.⁸⁸

- Der *Libro de las Cruces*: Übersetzung eines Werks, das von einem alten astrologischen System handelt, das sehr wahrscheinlich schon im westgotischen Spanien benutzt wurde. Seine Besonderheit liegt in den Prognosen (*juízos*) der himmlischen Konjunktionen für die Voraussage sozialer Ereignisse. Der *Libro de las Cruces* gehört zu den Quellen, auf denen diese Forschungsarbeit basiert, weswegen er in der Folge dieses Kapitels ausführlicher präsentiert wird.

2.4 Die Dichtungen

Alfons unterstützte viele Dichter an seinem Hof und war selber ein Dichter. Von den Gedichten Alfons' sind bis heute neununddreißig *Cantigas de Escarnio*⁸⁹ (Satirische Lieder) und fünf *Cantigas de Amor*⁹⁰ (Liebeslieder) erhalten. Allerdings gründet sich sein Ruf als Dichter auf das monumentale poetische Werk *Cantigas de Santa Maria*. Sie bestehen aus einer Sammlung von mehr als 400 Liedern mit musikalischen Noten und handeln von den Wundern der Heiligen Maria, die im damaligen Europa erzählt wurden. Viele dieser Wunder stellen historische und soziale Ereignisse dar, die aus der Sicht Alfons' und seiner Mitarbeiter erzählt werden. Die *Cantigas* berichten von alltäglichen Situationen, die in anderen Quellen selten oder gar nicht erscheinen. Deswegen gehören sie zu den drei Quellen, auf denen diese Dissertation beruht.

2.5 Die untersuchten Quellen

1.4.3 Die Siete Partidas

Die Siete Partidas stellen das vollständigste Gesetzbuch dar, das am Hof Alfons' geschrieben wurde. Die Nomenklatur der Teile des Werkes unterscheidet sich von den heutigen Gesetzbüchern: Jedes der sieben Bücher oder Teile (*partidas*) ist noch in Titel

⁸⁷ Ebd., 29-30

⁸⁸ Callaghan, El rey sabio, 1999, 182.

⁸⁹ Alfonso el Sabio, Las cantigas de escarnio y maldecir de Alfonso X, Ramos, 1973.

⁹⁰ El cancionero profano de Alfonso X, Nuñez Paredes, 2002

(titulos) aufgeteilt, was heutzutage Kapiteln oder Artikeln entsprechen würde, und jeder Titel in Gesetze (leys). Die Gesetze in den Siete Partidas ihrerseits unterscheiden sich von der modernen Gestalt der Gesetze, da sie auch religiöse, moralische, historische und philosophische Erklärungen enthalten.⁹¹

Daher lässt sich in den Siete Partidas nicht nur die juristische Auffassung Alfons' erkennen, sondern auch seine institutionelle, moralische und philosophische Sicht. Diese wurde sowohl von Seneca, Aristoteles und Isidor von Sevilla beeinflusst, als auch von westgotischem und romanischem Recht. Deshalb stellen die Siete Partidas als historische und soziologische Überlieferung die Vereinigung verschiedener Kenntnisse dar, die im Laufe der Jahrhunderte gesammelt wurden. Ihre Abfassung auf Kastilisch – die Sprache des Volkes – weist auf die Absicht Alfons' hin, die Gesetze schriftlich so zu verfassen, dass das Werk zugänglicher und verständlicher als eine lateinische Fassung war. In Bezug darauf erzählt Gil de Zamora (Johannes von Zamora), Alfons' Zeitgenosse, dass Alfons auch alle möglichen Schriften von Trivium und Quadrivium sowie anderer Wissensgebiete ins Kastilische hat übertragen lassen, damit alle besser verstehen könnten, was in der lateinischen Sprache sogar Gelehrten verborgen geblieben sei.⁹² Aus diesem Grund wird Alfons seit langem als Vater der kastilischen Sprache angesehen.

Im Prolog der Siete Partidas steht, dass seine Abfassung am Vorabend des Johannistags 4 Jahre und 23 Tage nach der Krönung Alfons' begann, das heißt am 23. Juni 1256.⁹³ Der Prolog berichtet weiter, dass die Siete Partidas in sieben Jahren abgeschlossen worden seien.

Die Partidas wurden aber erst von dem Urenkel Alfons' in dem Ordenamiento de Alcalá de Henares im Jahre 1348 zum Gesetz erhoben. Gemäß dem Ordenamiento de Alcalá sollten die Siete Partidas in den Situationen Anwendung finden, in denen der Ordenamiento oder die einzelnen fueros keine Regelung angeboten hatten. Viele Gesetze der Siete Partidas fanden allerdings eine breitere Beachtung, da sie auch in den beiden anderen Gesetzbüchern, die am Hof Alfons' geschrieben wurden, vorkamen, nämlich im Fuero Real und im Espéculo.

Die Siete Partidas sind ebenfalls ein Fürstenspiegel, das heißt ein Ratgeber, worin die Souveräne die besten Regeln für ihre Herrschaft finden. Bezüglich dieser Charakteristik der Siete Partidas äußert sich Alfons folgendermaßen: „E por esta razõ fezimos señaladamente

⁹¹ Die Verweise auf die *Siete Partidas* sind wie folgt aufgebaut: *SP* 7.25.1, wobei sich die erste Nummer auf die *partida* bezieht, die zweite Nummer auf den *título* und die dritte Nummer auf das *ley*.

⁹² *Fita*, Biografías, 1884, Madrid, 38-328.

⁹³ *SP*, Prolog, 3.

este libro nostro: porque siempre los reys del nuestro señorío se catē enel ansi como en espejo“ (Wir schrieben dieses unser Buch hauptsächlich, damit die Könige dieses Landes sich selbst immer wie in einem Spiegel sehen können).⁹⁴ In Hinsicht auf ihre Anwendung unterscheiden sich die *Siete Partidas* vom *Fuero Real*, der lediglich Gesetze enthält und dessen direkte Ausdrucksweise eine praktische und alltägliche Anwendung aufweist. Die *Siete Partidas* hingegen sollten als Übermittler des Wissens und des Rechts mit ihrer philosophischen und moralischen Prägung eine konsultative und subsidiäre Anwendung finden. Jahrhundertlang nahmen die *Siete Partidas* auch einen bedeutenden Einfluss auf das Recht im spanischen Kolonialreich wie in Puerto Rico, Panama und Mexiko.⁹⁵

2.5.1.1 Die Quellen der *Siete Partidas*

Von den meisten Werken, die möglicherweise bei den *Partidas* verwendet wurden, finden sich nur Spuren. Das kann darauf hinweisen, dass die Verfasser die Originaltexte nicht hatten, sondern auf Sekundärliteratur zurückgriffen. Einige Aussagen sind jedoch gut auf ihre Herkunft zurückzuführen, wie zum Beispiel einige Aussagen aus der Bibel, sowie die Aussagen, die die Gedanken Aristoteles', Senecas und Ptolemäus' hervorheben. Im Bereich der Philosophie findet sich auch Erwähnungen des Textes *Poridat de Poridades*,⁹⁶ der damals Aristoteles zugeschrieben wurde. Dieses Werk ist für die Forschung besonders interessant, denn wie die *Siete Partidas* stellt es einen Ratgeber oder Fürstenspiegel dar, in dem das damalige Weltbild innerhalb der Herrschaftsführung deutlich zum Ausdruck kommt.

In den *Partidas* fließen die damaligen Rechtsströme zusammen: Gewohnheitsrecht germanischer Herkunft (westgotisch) und Römisches Recht aus der Schule von Bologna, wie auch kanonische Gesetze und kirchliche Traktate. Bezüglich der alten juristischen Vorbilder war die römische Literatur sehr bedeutend für die *Siete Partidas*, insbesondere das Gesetzeswerk Justinians – *Corpus Iuris Civilis*. Allerdings, trotz der Einflüsse des römischen Rechts, spielt das alte Gewohnheitsrecht der *fueros* keine untergeordnete Rolle. In Bezug

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Scheppach, *Las Siete Partidas*, 1991, 214-240.

⁹⁶ Pseudo-Aristoteles, *Poridat de las Poridades*, Kasten, 1957. *Poridat de las Poridades* ist eine Übersetzung des alten arabischen Textes *Sirr al-asra*, der damals Aristoteles zugeschrieben worden war und der aus Briefen zwischen Alexander und Aristoteles besteht. In den Briefen wird Alexander von Aristoteles beraten, und zwar hinsichtlich allgemeiner Herrschaftsausübung, königlichen Manieren und Umgangsformen, Gerechtigkeitsausübung, Beamtfunktionen, Kriegsstrategie und der Armee-Organisation.

darauf erklärt die erste *partida*, *titulo* 2, dass „nichts die Macht hat, die Gesetze außer Kraft zu setzen, außer drei Sachen: dem Brauch (*vso*), der Gewohnheit (*costübre*) und den fueros“.⁹⁷

Auf die Bibel wird zum Teil allgemein Bezug genommen, zum Teil werden aber auch konkrete Stellen angesprochen. Aus dem Alten Testament werden ausdrücklich die Bücher Moses, David, Isajas, Jeremias, die Sprüche Salomons und die Psalmen erwähnt. Aus dem Neuen Testament werden die Evangelien, die Epistel des Paulus und die Apokalypse zitiert. In Bezug auf die Kirchenväter findet sich vor allem in der ersten *partida* Berufung auf die Schriften von Augustinus und Gregor IX., Cyprian, Isidor von Sevilla und Hieronymus.⁹⁸ Aussagen der *Partidas* verweisen auch auf Erich von Susa, Raimundo von Peñafort.

2.5.1.2 Die Handschriften

Im Britischen Museum befindet sich die älteste Handschrift der Siete Partidas, es handelt sich um den ersten Teil, die Primera Partida. Diese Handschrift wurde von dem Amerikaner J. H. Henriot⁹⁹ entdeckt und trägt die Bezeichnung Add. 20.787. Auf Grund der verwendeten Sprache, der Gestalt der Handschrift und der Miniaturzeichnungen vermutet Henriot¹⁰⁰ – für Evelyn Procter ist das sogar ohne Zweifel,¹⁰¹ dass diese Handschrift aus dem königlichen scriptorium Alfons' X. stammt.

Es gibt noch weitere Handschriften, die Garcia Gallo zur besseren Systematik kategorisierte. Er verwendete dazu sechs Kategorien: Familie A, B, C, D, F und G.¹⁰²

Zur ersten Kategorie (Familie A) gehörten die oben erwähnte älteste Handschrift sowie eine weitere Handschrift. Diese ist ähnlich der ältesten Handschrift und wurde in der Königlichen Bibliothek von Madrid (Biblioteca Real de Madrid) gefunden. Sie wird allgemein unter der Bezeichnung MS x.131, Acad. B. R. 3 geführt.

Die zweite Kategorie (Familie B) beginnt mit einer Handschrift aus dem Jahre 1358, die in der Bibliothek des Klosters Escorial (Biblioteca del Mosteiro Escorial) gefunden wurde (Bezeichnung MS Y iijj 21, Acad. Esc. 1^o). Zu dieser Kategorie zählen drei weitere

⁹⁷ „Embargar no puede ninguna cosa las leys que no ayan la fuerça y el poder que auemos dicho, sino tres cosas. La primera, Vso. La segunda, Costübre. La tercera, Fuero“, vgl. *SP* 1.2.

⁹⁸ *Scheppach*, *Las Siete Partidas*, 1991, 214-240.

⁹⁹ *Henriot*, *A Thirteenth Century Manuscript*, 1938.

¹⁰⁰ *Ebd.* 287-288

¹⁰¹ *Procter*, *Alfonso X de Castilla*, 2002, 64.

¹⁰² *Garcia Gallo*, *El "Libro de leys"*, 1951/52, 361-363. Garcia Gallo nennt keine Familienkategorie E.

Handschriften: Eine stammt aus der Bibliothek der Kathedrale von Toledo (Biblioteca de la Catedral de Toledo) aus dem 14. Jahrhundert (MS43-20, Acad. Tol. 1°), welche die erste Partida und den Setenario enthält. Eine weitere befindet sich in der Bibliothek der Kathedrale von Escorial (Biblioteca de la Catedral de Escorial), stammt aus dem Jahr 1412 und trägt die Bezeichnung Ms Z j 14, Acad. Esc 2°. Die letzte Handschrift dieser Familie stammt aus dem 15. Jahrhundert und ist unter der Bezeichnung MS 22 D. 34, Acad. B.R. 2° identifiziert worden. Sie befindet sich in der Nationalbibliothek von Madrid (Biblioteca Nacional de Madrid).

Die Familie C besteht aus nur einer Handschrift einer katalanischen Ausgabe aus dem 14. Jahrhundert, die sich in der Bibliothek des Klosters von Escorial (Biblioteca del Monasterio Escorial) mit der Bezeichnung MS Mj.2. Acad. Esc. 4° befindet.

Zur Familie D gehört ebenfalls nur eine Handschrift, die sich in der Bibliothek des Klosters von Santo Domingo de Silos (Biblioteca del Monasterio de Santo Domingo de Silos) befindet. Sie stammt aus der Zeit zwischen dem 13. und 14. Jahrhundert und steht unter keiner Signatur.

Die Familie F wird aus drei Handschriften gebildet. Zwei dieser Handschriften befinden sich in der Bibliothek der Kathedrale von Toledo. Die erste wird als MS 43-13, Acad. Tol 2° bezeichnet und entstand um 1380, die zweite wird als MS 43-11, Acad. Tol. 3° bezeichnet und entstand um 1414. Die dritte Handschrift der Familie F stammt aus der Bibliothek des Klosters von Escorial (MS y iij. 19, Acad. Esc.3°). Sie wurde auf den Beginn des 15. Jahrhunderts datiert.

Die letzte Kategorie (Familie G) wird wieder durch nur eine Handschrift repräsentiert, die sich in der Nationalbibliothek von Madrid befindet (MS 58o D., Acad. B. R. 1°). Sie weist Schrifttypen aus der Mitte des 14. Jahrhunderts auf.

2.5.1.3 Gedruckte Ausgaben

Es gibt drei wichtige Editionen der Siete Partidas, die als Basis der modernen Ausgaben dienen: Die Ausgabe von Alonso Diaz de Montalvo (1491), von Gregorio López (1555) und der Academia de Historia (1807). Im Gegensatz zur letztgenannten Ausgabe hatten die zwei ersten Ausgaben nicht das Ziel einer kritischen Textausgabe verfolgt, sondern dienten einzig dem praktischen Gebrauch, nämlich der Lösung von Rechtsfällen.

Die erste Ausgabe der *Siete Partidas*, die von Alonso Díaz de Montalvo herausgegeben wurde, erfuhr Wiederauflagen in den Jahren 1491, 1501, zweifach 1528, 1542 und 1550. Montalvo selbst erklärt im Vorwort seiner Ausgabe, dass er in den Manuskripten der *Siete Partidas* vielfach Fehler der Schreiber vorgefunden habe. Er erbitte von seinen Hoheiten daher, ihm zu erlauben, die Texte ordnen, korrigieren und in einer Ausgabe zusammenlegen zu dürfen.¹⁰³

Die Arbeit von Montalvo wurde von einer neuen Ausgabe im Jahr 1555 überholt, der Ausgabe des Juristen Gregorio López. Im Rahmen seiner Initiative, eine verbesserte Ausgabe herauszugeben, versuchte López die Fehler der Kopisten zu beseitigen. Die Edition von López enthält auch Kommentare und Glossen, was ein großer Fortschritt zu seiner Zeit war. Die Ausgabe hatte in den folgenden Jahren Wiederauflagen: 1565, 1576, 1587, 1610, 1758, 1765, 1789, 1828, zweimal 1843, 1865, 1872, 1885.

1784 bekam die Königliche Akademie für Geschichte (Real Academia de Historia) die Verpflichtung, alle Gesetzeswerke Alfons' zu publizieren, was 1807 abgeschlossen wurde. Innerhalb der Akademie war die Idee herangereift, Alfons dem Weisen zu Ehren eine neue Ausgabe seiner Werke herauszugeben. Für diese anspruchsvolle Aufgabe sammelte die Akademie so viele Abschriften der alten Skripten wie möglich, um auf diese Weise einen möglichst hohen Grad an Gewissheit und Verlässlichkeit zu erreichen. Trotzdem war die Rezeption der Arbeit nicht so erfolgreich, wie die Akademie erwartete. Viel Kritik kam gegen ihre Auswahlkriterien auf und die Juristen des 19. Jahrhunderts verwendeten weiterhin die Ausgabe von Gregorio López.

Meine Arbeit verwendet im wesentlichen die Ausgabe von Gregorio López, die jüngst (2004) neu aufgelegt wurde. Bei Übersetzungsschwierigkeiten nehme ich die – sprachlich modernere und kritische – Ausgabe von Francisco López Estrada und María Teresa López García-Berdoy¹⁰⁴ zu Hilfe.

2.5.1.4 Inhalt der *Siete Partidas*

Das Buch wird in sieben Teile geteilt, deswegen „*Siete Partidas*“. Gemäß Alfons ist sieben eine perfekte Zahl, denn viele wichtige Sachen teilen sich in sieben Teile. Dazu gehören für Alfons die Bewegung (oben, unten, rechts, links, vorn, hinten, ringsumher); die

¹⁰³ Ebd., 345 und 350.

¹⁰⁴ Alfonso el Sabio, *Las Siete Partidas*. Antologías. López Estrada/López García-Berdoy, 1992.

sieben Planeten (Saturn, Jupiter, Mars, Sol, Venus, Merkur und Mond), die himmlischen Sphären, die sieben Teile der Erde (Klimate), die sieben Metalle und die sieben Wissenschaften.¹⁰⁵ Sieben ist auch die Zahl der Buchstaben des Namens Alfons' (auf Spanische Alfonso) und seines Vaters Ferdinand (auf Spanisch Fernando) – im *Setenario* als „F-E-R-A-N-D-O“ dargestellt.¹⁰⁶

Die Einteilung der *Siete Partidas* trägt eine Symbolik. Jede *partida* beginnt mit einem Buchstaben des Namens von **Alfonso**. Die erste mit „A“: *A servicio de Dios, e delas gentes*,¹⁰⁷ die zweite mit „L“: *La fe catholica de nuestro señor Iesu Christo*¹⁰⁸ bis zum „O“, dem letzten Buchstaben seines Namens. Dies weist auf eine Identifizierung des Königs mit dem Werk auf folgende Weise hin: Der Buchstabe **A** entspricht dem ersten Buchstaben des griechischen Alphabets Alpha, und das **O** entspricht dem letzten Buchstaben des griechischen Alphabets, Omega, damit enthält der Name von Alfonso den Anfang und das Ende seines Werkes.

Die Struktur des Werkes bildet weiterhin eine hierarchische Darstellung der Macht:

- In dem ersten Teil wird das Werk vorgestellt sowie Konzepte der Gesetze, Gewohnheit und Gerichte beschrieben. Weiterhin handelt der erste Teil vom katholischen Glauben und es wird herausgestellt, dass der Glaube an Gott und seine Macht an erster Stelle steht.
- Die zweite *partida* handelt von dem Kaiser und den Königen. Es werden ihre Pflichten, ihrer Rechte und ihr Betragen geregelt. Das bedeutet, dass der König oder Kaiser nach Gott kommt, als sein Vertreter.
- In der dritten *partida* geht es um Gerechtigkeit.

¹⁰⁵ „E eneste mismo cuento fallaron los sabios antigos las siete estrellas, mas nõbradas que se llaman Planetas: que son Saturno, Iuppter, Mars, Sol, Venus, Mercurio, Luna: de que tomarõ cuẽto delos siete cielos, en que estauã, e pusierõles nõbres, e ordenaron por ellas los siete dias de la semana. Otrosi, los sabios departierõ por este cuento las siete partes de toda la tierra, a que llaman Climas. Otrosi por este mismo cuento departierõ los metales e algunos, youo que por este cuento los saberes, a que llaman las siete artes“ (Und in dieser selben Zahl erwähnen die alten Weisen die sieben edelsten Sterne, die Planeten heißen und Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur und Mond sind, wobei jeder (Planet) eine himmlische Sphäre besitzt, wo sie waren. Sie gaben den Himmeln ihren Namen und auf diese Weise ordneten sie auch die Tage der Woche. Weiterhin teilten die alten Weisen die Erde in sieben Teile, die sie Klimas nannten. Außerdem teilten sie die Metalle und enige teilten die Wissenschaften auch in sieben, die sie die Sieben Künste nannten), vgl. *SP*. Prologo. S. 4.

¹⁰⁶ Alfonso el Sabio, *Setenario*, *Vanderford*. 1945, 8 (Ley II).

¹⁰⁷ „Zum Dienst Gottes und allgemeines Wohlbefinden“, *SP*: 1, 1, 1.

¹⁰⁸ „Der Katholische Glauben an unseren Herr Jesus Christ“, *SP*: 2, 1, 1.

- Die vierte *partida* spricht über Ehe, Kinder, Diener, Vasallentum, also über die sozialen Beziehungen zwischen den Menschen.
- In der fünften *partida* geht es um Handel.
- Die sechste *partida* handelt von Erbe und Testament, also über die privaten Sphäre.
- Die siebte und letzte *partida* besteht aus einem Strafgesetzbuch für Verrat, Diffamierung, Fälschung, Mord, Beleidigung, Gewalt, Diebstahl, Ehebruch, Hexerei und Wahrsagen. Es kommt in Betracht, dass dieser Teil auch von Juden und Mauren handelt. Dazu erklärt Alfons, dass so wie die Wahrsager, die über die Zukunft aussagen und also Gott verachten, auch die Juden und Mauren das „wunderbare“ und „heilige“ Geschehen verachten, das Gott getan hat, als Er seinen Sohn in die Welt schickte, um alle vor der Sünde zu retten.¹⁰⁹

1.4.4 Die Cantigas de Santa Maria

Die *Cantigas* de Santa Maria sind das kunstvollste poetische Werk Alfons'. Neben ihrem künstlerischen Wert haben die *Cantigas* auch einen hohen Quellenwert, denn sie beschreiben zum einen die Wunder Marias, wie sie mündlich in der Tradition des Volkes überliefert worden sind, und zum anderen historische und soziale Ereignisse, wie sie aus der Sicht Alfons' und seiner Mitarbeiter abgelaufen sind. Nach dem Verstand von Connie Scarborough¹¹⁰ bestand zu Beginn die Absicht, eine Sammlung mündlicher und schriftlicher Erzählungen der Wunder Marias' aufzustellen. Aus dieser Sammlung sei die älteste Handschrift der *Cantigas* de Santa Maria mit ihren 127 *Cantigas* hervorgegangen. Erst später seien ca. 300 weitere *Cantigas* hinzugefügt worden.

Die *Cantigas* repräsentieren also den Schnittpunkt zwischen den Volksüberlieferungen und der Sicht eines Königs als Herrscher, aber auch als Dichter. Eine solche Quelle ermöglicht eine Vielfalt von Studien verschiedener Fächer, wie der Romanistik und Philologie, der Folkloristik, Kulturwissenschaft und Geschichte. Sie repräsentiert einerseits die poetische Freiheit und andererseits die Legitimierung der Macht Kastiliens, was uns zu den Gefühlen und Einstellungen des Autors führt und uns die damaligen Weltbilder näher bringt. Während die *Siete Partidas* die gesetzliche Perspektive, die Idealisierung der Gesellschaft und den Einfluss von verschiedenen philosophischen, religiösen und juristischen

¹⁰⁹ SP: 7, 24, 1 und SP 7, 25, 1.

¹¹⁰ Scarborough, *Autoría o autorías*, 1999, 331-337.

Lehren repräsentieren, öffnen die *Cantigas* die Türe zu den Bildern des Alltags, wie zum Beispiel den Marienfesten, Hochzeiten, Pilgerfahrten, Veranstaltungen, Schlachten und Handelsmessen sowie zur Geschichte von Vagabunden, Bauern, Seeleute und Händlern. Auch sind Berichte von den alltäglichen Begegnungen von Mauren, Christen und Juden dargestellt, das bedeutet, das ganze gesellschaftliche Leben ist dort abgebildet.

Die *Cantigas de Santa Maria* bestehen aus 427 Liedern (bei dieser Zahl sind sieben wiederholte Lieder eingeschlossen) mit musikalischen Anmerkungen, die zeigen, dass die *Cantigas* komponiert wurden, um gesungen zu werden. Die Sprache der *Cantigas de Santa Maria* ist Galizisch-Portugiesisch, die Sprache der Poesie auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel, die eine Parallele mit dem Kastilischen aufwies, welches wiederum die Sprache der Chronik war. Von den 420 *Cantigas* handeln 356¹¹¹ von den Wundern Marias, die sogenannten *milagres*, in denen Volkserzählungen wie auch historische Geschehnisse eingeschlossen wurden, so dass also historische Ereignisse als Wunder dargestellt wurden. Jedes zehnte Lied ist eine *cantiga de loor* (Loblied), insgesamt fasst es einundvierzig Loblieder. Wegen dieser Aufzählung behaupten viele Autoren, dass sie von dem Rosenkranz inspiriert wurden. Das Werk insgesamt enthält noch zwei Prologe, zehn Gebete und fünf Gedichte über Marienfeste, die restlichen Lieder handeln von Festen zur Verehrung Jesu. Angesichts dieses Aufbaus stimmen die Forscher darin überein, dass die *Cantigas de Santa Maria* ein komplexes Projekt sind, das von Alfons konzipiert wurde.¹¹²

Cantigas ist der Name einer literarischen Form. Es gab zu dieser Zeit verschiedene Arten von *cantigas*, wie zum Beispiel die *cantigas de escarnio* (Satyrische Lieder), die *cantigas de amor* (Liebeslieder) und die *cantigas de amigo* (Lieder des Freundes). Die Besonderheit dieser literarischen Form liegt darin, singbar zu sein. Das kommt auch in dem Begriff *cantigas* zum Ausdruck, der sich von dem spanischen Wort *canto*, und dem Verb *cantar* (*cantar* = singen) ableitet. Man kann auch fest davon ausgehen, dass sie in der damaligen Zeit gesungen wurden. Dafür spricht unter anderem, dass in dem Prolog A zu den *Cantigas de Santa Maria* steht, dass Alfons Gesänge und Töne machte, die angenehm zu singen sind: „fezo cantares e sões saborosos de cantar“.¹¹³ Außerdem befinden sich in den Handschriften unter jedem Vers musikalische Noten (siehe Abbild 1).

Mündliche Überlieferungen kommen deutlich in den *Cantigas de Santa Maria* zum Ausdruck. Der erste Hinweis darauf sind die in den *Cantigas* erzählten Wunder selbst, da

¹¹¹ Procter, Alfonso X de Castilla, 2002, 39.

¹¹² Snow, Alfonso X y/en sus Cantigas, 1985, 74.

¹¹³ CSM Prolog A, V. 25-29.

viele von ihnen mündlich überliefert und zusammengestellt wurden. Darüber hinaus kann man die mündliche Herkunft der *Cantigas de Santa Maria* daraus folgern, dass viele Ausdrücke verwendet werden, die auf das Hören hinweisen, wie zum Beispiel „segundo oy“¹¹⁴ (gemäß dem, was ich hörte); „com’ oy eu“¹¹⁵ (wie ich hörte); „com’ oy contar“¹¹⁶ (wie ich das Erzählen hörte).

Auch die *Cantigas* selbst wurden vermutlich mündlich überliefert und verbreitet. Dafür sprechen die unteren Verse, in denen das Publikum auf explizite Weise aufgerufen ist zuzuhören.

„Mais oyredes maravilla fera“¹¹⁷

Aber ihr werdet von einem großen Wunder hören

„Mais agora oyredes a mui gran façanna

que ali mostrou a Virgen“¹¹⁸

Aber hört jetzt die Heldentat,

Die die Jungfrau dort gezeigt hat

„E daquest’ un gran milagre direi, onde devoçon

Averedes poi-l’oyrdes“¹¹⁹

Und ich werde von einem großen Wunder berichten,

Das Eure Frömmigkeit befördern wird

Auf diese Weisen, das heißt durch Hören, Singen und Erzählen, konnte die Verbreitung der *Cantigas* weit über die Verbreitung der geschriebenen Texte hinausgehen, da sie auf dem Wege der mündlichen Überlieferung durch das Singen bekannt wurden.

¹¹⁴ CSM, *Cantiga* 3, V. 29.

¹¹⁵ CSM, *Cantiga* 16, V. 82.

¹¹⁶ CSM, *Cantiga* 26, V. 16.

¹¹⁷ CSM, *cantiga* 105, V. 49

¹¹⁸ CSM, *cantiga* 222, V. 41-42

¹¹⁹ CSM, *cantiga* 337, V. 5-6

2.5.1.5 Die Handschriften

Vier Kodizes der *Cantigas* sind bis heute erhalten, die sich voneinander in der Zahl der *Cantigas* und deren Miniaturen unterscheiden. Der älteste befindet sich in der Nationalbibliothek von Madrid unter der Bezeichnung Ms 10069 und ist als *código de Toledo* (To) bekannt, weil er sich ursprünglich in der Kathedrale Toledos befand. Zwei Handschriften befinden sich in der Königlichen Bibliothek des Klosters von Escorial: Ms. T.j.1, auch bekannt als *código T* oder E1, und Ms j.b.2, bekannt als *código E* oder E2.¹²⁰ Der letzte und jüngste ist als *código F* bekannt und steht in der Nationalbibliothek von Florenz unter der Bezeichnung Ms. Banco Rari 20 (vorher II.1.213). Der älteste Kodex wurde sehr wahrscheinlich zwischen 1264 und 1277 erstellt, während die anderen drei Kodizes quasi gleichzeitig zwischen 1270 und 1284 entstanden sind,¹²¹ das bedeutet, alle Kodizes wurden während des Lebens Alfons' geschrieben.

Der Kodex Toledos (To) enthält 127 *Cantigas*, die nach folgender Art aufgeteilt sind: Ein Prolog, in dem Alfons die Heilige Maria um Erlaubnis zum Singen („Troubar“) bittet; hundert Lieder, die die Wunder Marias erzählen und deren jedes zehnte Lied ein Loblied ist; fünf Lieder über die jährlichen *fiestas* der Heiligen Maria; weitere fünf Lieder über die jährlichen *fiestas* Jesu. Zusätzlich findet man dazu einen Appendix mit sechzehn anderen Liedern über die Wunder Marias.

Die Handschrift T oder E1 ist reich an Miniaturen, weswegen sie als *Código Rico* bekannt ist. Leider ist sie nicht komplett. Gemäß ihrem Inhaltverzeichnis sollte sie 200 Lieder enthalten, jedoch sind sieben von ihnen verschwunden. Der Unterschied zwischen T und To (der ältesten Handschrift, s. o.) ist bedeutsam, da einige Lieder von To nicht in T stehen, während andersherum 97 Lieder in T stehen, die in To. nicht erwähnt werden. Die Handschrift T umfasst 1257 Miniaturen, die auf 210 Seiten verteilt sind. Unter den ersten Miniaturen steht ein interessantes Bild, das die Erstellung der *Cantigas* und die persönliche Teilnahme Alfons' darstellt: Fünf Bögen werden in dieser Miniatur dargestellt, wobei jeder Bogen von Säulen gestützt wird. Unter dem zentralen Bogen sitzt Alfons, während ein geöffnetes Buch auf dem Tisch vor ihm liegt. Unter den benachbarten Bögen links und rechts sitzen zwei junge Männer, die offensichtlich aufschreiben, was Alfons ihnen diktiert. Unter

¹²⁰ Procter, Alfonso X de Castilla, 2002, 35-38; Las Cantigas de Santa Maria. Mettmann, 1964, Introducao, S. VII-XIX.

¹²¹ Corti, La Narrativa Visual, 2001, 19-38 hier 24.

den äußeren zwei Bögen stehen links Musikanten mit ihren Instrumenten und rechts Sänger (siehe Abbild 2).

Die Handschrift E oder E2 sollte gemäß ihrem Verzeichnis 417 Lieder enthalten, allerdings sind 7 verloren gegangen. Es handelt sich um die vollständigste unter den vier Handschriften der *Cantigas*. Sie enthält fast alle Lieder von T, To und F zusammen. Sie ist auch als *código de los músicos* (Kodex der Musiker) bekannt, denn sie enthält bei jedem zehnten Lied Illustrationen von Musikern und ihren Instrumenten.¹²²

Die Handschrift F ist unvollständig, einige ihrer Miniaturen sind nicht fertiggestellt und es fehlen musikalische Notizen. Sie enthält 104 Lieder und es gibt Spuren von weiteren zehn. Ihre Buchmalerei ist ähnlich wie in T (*código rico*), allerdings befindet sich kein Lied von F in T, weshalb einige Autoren behaupten, dass F ein zweiter Band von T sei. Die Handschrift F ist bisher nicht so gründlich kommentiert worden wie die anderen drei, was wahrscheinlich darauf zurückzuführen ist, dass sie sich außerhalb von Spanien befindet und keine musikalische Notiz enthält. Allerdings unternahm Antonio Solalinde eine interessante Analyse dieser Kodizes inklusive des Kodex von Florenz.¹²³

Die vier Handschriften der *Cantigas de Santa Maria* stellen eine voranschreitende Verbesserung dar, wobei neue Erzählungen hinzugefügt und die Abbildungen gründlich überarbeitet wurden. Aus dem Aufbau der Handschriften kann man folgern, dass die *To* der Ausgangspunkt war und eine erste, kurze Version darstellte. Einige Jahre später kamen dann noch zwei Versionen hinzu, wovon die eine (*E*) mit 417 Liedern umfassender und die zweite hinsichtlich der Illustrationen prächtiger ausgestaltet war, nämlich die Handschriften T und dazu auch die F. Obwohl nur die Handschrift *E* mit Ausnahme von drei Liedern vollständig ist, scheint es dennoch, dass das Werk gemäß Alfons' Ansicht abgeschlossen war. Darauf weist der Text in der *Cantiga 401* der Handschrift *E*, der als ein letztes Gebet erscheint.

2.5.1.6 Die gedruckten Ausgaben

1889 wurde der Text der *Cantigas* von der Königlichen Akademie der Spanischen Sprache (Real Academia de la Lengua Espanola) veröffentlicht. Der Marquis von Valmar übernahm die Organisation und das Kommentieren des Werks, das aus den Handschriften E,

¹²² Procter, Alfonso X de Castilla, 2002, 37.

¹²³ Solalinde, El código florentino, 1918, 143-179.

dem To und T stammt. Obwohl ihm die Existenz der Handschrift F bekannt war, benutzte der Marquis diese nicht.

Eine interessante Ausgabe der Cantigas ist die Publikation von dem Arabisten Julián Ribera¹²⁴, die auch Studien der Musik und Melodien enthält. Er unternahm seine Analyse auf Grundlage des To (Kodex von Toledo), also der ältesten Handschrift, und stellte fest, dass nicht nur die Musik, sondern auch die Form und die Metrik der Cantigas ursprünglich arabisch sind.

Die Ausgabe, die heute in der Regel als Grundlage zum Studium benutzt wird, ist von Walter Mettmann herausgegeben worden.¹²⁵ Diese Ausgabe enthält vier Bände. Der erste Band umfasst die Cantigas von Nummer 1 bis 100, der zweite von 101 bis 250 und der dritte von 250-427. Der vierte Band stellt ein philologisches Vokabular vor. Mettmann benutzt vor allem die Handschrift E, schließt aber auch cantigas der anderen Handschriften – inklusive der Handschrift F – ein, die nicht in der E stehen. Der Grund für die heutige Verwendung dieser Ausgabe liegt darin, dass sie die vollständigste der drei zitierten Ausgaben ist.

2.5.1.7 Die Autorschaft Alfons bei den Cantigas

Im Bezug auf die *Cantigas de Santa Maria* kann man wegen ihres Inhalts und ihrer Darstellungen in Betracht ziehen, dass es bei ihrer Erstellung eine noch größere persönliche Beteiligung Alfons' gab als bei der Erstellung anderer Werke an seinem Hof. Trotzdem ist die Autorschaft Alfons' bei den *Cantigas de Santa Maria* seit langem Diskussionsthema und es gibt hierin keinen allgemeinen Konsens. Jedoch sind die meisten aktuellen Forscher von der Autorschaft Alfons' bei einigen *Cantigas* überzeugt, besonders wegen der großen Anzahl an Gedichten, die in der ersten Person geschrieben sind. John Esten Keller stellt die Frage, ob ein professioneller Dichter im Dienst des Königs das Gefühl Alfons' so effektiv hätte beschreiben können. Keller betont, dass diese Hypothese im Fall Alfons' sehr schwer zu akzeptieren sei.¹²⁶ Ein anderer Hinweis auf die Autorschaft Alfons' sind die Miniaturen im Werk, die zeigen, wie der König persönlich an den *Cantigas de Santa Maria* arbeitete. Auch ein Vergleich zwischen den *Cantigas de Santa Maria* und den anderen poetischen Werken Alfons' wie seine *cantigas de amor* (Liebeslieder) und *cantigas de escarnio* (satirische Lieder) deuten auf

¹²⁴ Ribera y Tarragó, *Cantigas de Santa Maria*, 1922.

¹²⁵ Las *Cantigas de Santa Maria*. Mettmann, 1964. Neue Aufl. 1986-1989.

¹²⁶ Keller, Alfonso X, 1967, 68.

seine Autorschaft. Ein weiteres Argument dafür, dass Alfons einige *cantigas* selbst geschrieben hat, ist der Umstand, dass er gleich von Anfang an im Prolog zu den *Cantigas* als der Autor auftritt und dabei sagt, dass er, der König, der Troubadour Marias sein möchte und er dabei um Marias Liebe und Gnade bittet. Weiterhin wird nirgendwo in den *Cantigas* der Name eines anderen Verfassers oder Mitarbeiters erwähnt, im Gegensatz zu vielen anderen Werken, in denen explizit geschrieben steht, dass Alfons das Schreiben oder die Übersetzung befahl und wer an diesem Werk gearbeitet hat.

Die Autorschaft Alfons' kann also angenommen werden. Das heißt aber nicht, dass keiner anderer Dichter ebenfalls an den *Cantigas* mitgearbeitet hat. In der Tat war der Hof Alfons' eine attraktive Umgebung für Dichter aus der Iberischen Halbinsel und Frankreich. Viele dieser Dichter haben sich dort aufgehalten und hätten während dieser Zeit an den *Cantigas* mitarbeiten können. Allerdings sind keine Mitarbeiter in den *Cantigas* erwähnt. Dies könnte darauf zurückzuführen sein, dass Alfons die *Cantigas* als seine persönliche Ehrung für Maria betrachtet hat.

Letztlich ist es aber wichtig zu betonen, dass die Frage, ob Alfons die *Cantigas* eigenhändig geschrieben oder lediglich in Auftrag gegeben hat, von untergeordneter Bedeutung ist. Selbst wenn Alfons die *Cantigas* nicht eigenhändig geschrieben hat, kann man nämlich fest davon ausgehen, dass er den Inhalt und die Botschaft ganz wesentlich und richtungsweisend beeinflusst und gesteuert hat, da die *Cantigas de Santa Maria* unbestrittenerweise für Alfons ein Projekt von größter Wichtigkeit und höchstem ideellen Wert waren, wie bereits oben mehrfach ausgeführt worden ist.

2.5.1.8 Wie die *Cantigas* vermittelt wurden

Auf den vorhergehenden Seiten wurde die singbare Eigenschaft der *cantigas* dargestellt, woraus sich die Frage ergibt, wo die *Cantigas de Santa Maria* gesungen wurden. Eine Antwort darauf geben die Miniaturen, die nicht nur zeigen, wer die *Cantigas* musiziert hat, sondern auch die kulturelle Vielfalt am Hof Alfons' darstellen. Die in den Miniaturen dargestellte Umgebung ist ganz deutlich höfisch, das heißt, es liegt nahe, dass die Handschriften und ihre Miniaturen am Hof Alfons' geschrieben und gemalt und die *Cantigas* dort gesungen wurden. Dabei muss man berücksichtigen, dass der Hof Alfons ein Wanderhof war, das bedeutet, der Hof hatte keinen festen Aufenthaltsort, sondern reiste mit dem König

gemeinsam durch das Land. Da der König persönlich an jeder *corte*¹²⁷ in jeder Stadt teilnahm, war sein Hof sehr beweglich. Das bedeutete für die Verbreitung der *Cantigas*, dass diese nicht nur in Sevilla oder Toledo gesungen wurden, sondern in vielen anderen Städten Kastiliens.

Ein Hinweis darauf, dass die *Cantigas* nicht nur am Hof, sondern auch im öffentlichen Raum gesungen wurden – oder mindestens dafür komponiert wurden, steht im Testament Alfons, in dem er darum bittet, die *Cantigas* in der Kirche und an Festen Marias zu singen: „Otrosí mandamos que los libros de los Cantares de los Milagros de Loo de Sancta María sean dados en aquella eglesia ó el nuestro cuerpo fuere enterrado e que los fagan cantar en las fiestas de Sancta María e de Nuestro Sennor“¹²⁸ (Wir befehlen, dass die Bücher der Gesänge über die Lobwunder der Heiligen Maria jener Kirche gegeben werden, in der mein Körper begraben werden wird und dass sie (die Gesänge) an den Festen der Heiligen Maria und Unseres Herren gesungen werden.).

Ob die *Cantigas* allerdings wirklich an den öffentlichen Festen gesungen wurden, kann man nur vermuten. Mit Sicherheit wissen wir, dass dies der Wille und die Absicht Alfons' war. Auf jeden Fall ist es ganz wahrscheinlich, dass die *Cantigas* bei solchen Veranstaltungen, wie den Festen Marias, gesungen worden sein werden, da bei diesen Festivitäten auf der Iberischen Halbinsel eine Menge von Menschen zusammentraf mit viel Tanz und Musik. Juan José Escorza hob hervor, dass damals in den großen Festen der spanischen Städte Spielleute aus den drei Religionen beieinander sangen, tanzten und spielten, und erwähnte als Beispiel davon die *Chronica Adefonsi Imperatoris* von Alfons VII., in der steht, dass im Jahr 1139 Christen, Sarazenen und Juden mit ihren Instrumenten die Straßen entlang liefen und jeder in seiner Sprache sang.¹²⁹ Davon gibt es einen weiteren Hinweis aus dem Jahre 1322, als das Konzil von Vallodoid diejenigen mit Exkommunikation und dem Entzug der christlichen Beerdigung bestrafte, die die maurischen und jüdischen Musikanten während der religiösen Nachtwache zum Spielen in die Kirchen brachten. Diese drakonische Strafe deutet darauf hin, dass diese Gewohnheit sehr häufig gewesen ist und dass

¹²⁷ *Corte* war ein Rat unter Menschen, die autorisiert wurden, über die wichtigen Handlungen des Staats zu intervenieren. Die *cortes* wurden vom König geleitet und der Text, der sich von dieser Versammlung ergab, wurde auch *corte* genannt. Die Versammlung war zeitweilig und wandernd, also gab es z. B. *Corte de Sevilla* (1252) usw. In den *cortes* wurden auch neue Gesetze zu den *fueros* der betreffenden Stadt hinzugefügt. Eine andere Bedeutung des Wortes bezieht sich auf das deutsche Wort Hof, z. B. „a corte de Alfonso“, der übrigens auch ein wandernder Hof war, in: *Diccionario Terminológico de Historia de España*, 1993, 118-119.

¹²⁸ *Diplomatario andaluz*, González Jiménez, 1991, Dokum. 521, 557-564, hier 560.

¹²⁹ *Escorza*, *Sobre la influencia árabe-andaluza*, 1976, 4. Dieser Aufsatz wurde in zwei Teile in derselben Zeitschrift publiziert, hier beziehtes sich auf den ersten Teil auf die Heterofonia, 9, 5.

die Bischöfe zu solchen drastischen Maßnahmen griffen, um diese Gewohnheiten zu unterbinden.¹³⁰

Bei solchen christlichen Festlichkeiten waren maurische und jüdische Musikanten offensichtlich beliebt. Die Beschäftigung von Mauren als Musikanten, Sänger und Tänzer auch an christlichen Höfen war sehr verbreitet. Einige maurische Musikanten Sanchos IV., Alfons' Sohn, sind namentlich bekannt, z. B. acht maurische Trompetenspieler: Yacaf, Muca, Cale, Abdalla, Xativí, Barachelo, Hamet, Fate, Fates Frau und zwei weitere maurische Artisten.¹³¹ Als Beweis der maurischen Präsenz beim Spielen der *Cantigas* zeigen die Miniaturen im Kodex *E* der *Cantigas de Santa Maria* – *cantiga* 120, fol.125. Diese Miniatur stellt einen Mauren und einen Christen dar, die zusammen singen und ihre Gitarren spielen (siehe Abbild 3). Die Vermutung liegt nahe, dass die selben Spielleute (*menestréis*), die am Hof spielten und musizieren, auch auf den populären und religiösen Festlichkeiten spielten. Diese Spielleute waren also die Verbreiter der Lieder im öffentlichen Raum jenseits des Hofes Alfons'.

2.5.1.9 Die Thematik in den *Cantigas*

Die 356 Wunder Marias, die in den *Cantigas de Santa Maria* erzählt werden, präsentieren ein breites thematisches Feld. Es kommen sogar verschiedene Varianten derselben Geschichte vor. Bei vielen Wundern geht es um bekannte Themen wie die, die auf den allgemeinen mittelalterlichen Sammlungen der Wunder Marias (12. und 13. Jh.) beruhen. Einige *cantigas* beziehen sich auf Heiligtümer auf der Iberischen Halbinsel und in Frankreich wie Rocamador, Soissons und Chartres. Auch gibt es *cantigas*, die örtliche Szenen beschreiben und ganz wahrscheinlich aus Volkserzählungen stammen. Sie beziehen sich auf den Alltag der einfachen Leute wie Spielleute, Vagabunden, Seeleute und Bauern. In mehr als dreißig *cantigas* geht es um persönliche Ereignisse des Königs und seiner Familie, wie Krankheit, Träume, Verletzungen und Tätigkeiten. Einige *cantigas* sind Zeugen der Liebe Alfons' zu seinem Bruder Dom Manuel und seiner Hingabe an seinen Vater Ferdinand III. Eine weitere Gruppe deuten Ereignisse an, die im Königreich passierten, wie den Kampf gegen die Mauren und die Erhebung des Adels. Unter den Themen, die in den *Cantigas* präsentiert werden, gibt es noch Platz für die Wunder, die sich auf die Juden und Mauren

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Ebd, 6.

beziehen. Bei den *Cantigas de Santa Maria* handelt es sich also um ein unfassendes Werk, das die verschiedenen Aspekte der Gesellschaft darstellt

2.5.1.10 Vorbild der Cantigas

Die Vorbilder der *Cantigas de Santa Maria* kann man an den mittelalterlichen Wundererzählungen, an der provenzalischen Poesie und an der maurischen Melodie und den Strophen, den sogenannten *zéjel*, erkennen. Von den literarischen Werken, die den Inhalt der *Cantigas* beeinflusst haben, werden die folgenden von den Forschern berücksichtigt: *Miracles de la Sainte Vierge* von Gautier de Coincy, *Speculum Historiale* von Vinzenz von Beauvais, das ein Geschenk des Königs von Frankreich für Alfons gewesen ist, *De Miraculis Beatae Mariae Virginis* eines unbekannten Autors, *Liber Mariae* von Gil Zamora, *Scala Coeli* von Johannes Gobius, *Liber Miraculis Sanctae Mariae Dei Genetrix* von Patho, *Maria Magnun* von Isidor von Sevilla, und *Milagros de Nuestra Senora* von Gonzalo de Barceo¹³². Außerdem wurde das schriftliche und mündliche Material für die *Cantigas de Santa Maria* nicht nur auf der Halbinsel gesammelt. Es stammt auch aus Erzählungen aus anderen Ländern, die wahrscheinlich von den ausländischen Künstlern am Hof Alfons' mitgebracht wurden. Man kann nämlich auch Elemente der Volkserzählungen aus Frankreich, Deutschland, England, Italien, Byzanz und auch aus islamischen Ländern finden.¹³³

Alfons präsentiert sich in den *Cantigas* als Troubadour Marias und bittet sie um Erlaubnis und Akzeptanz seines Troubars: „e rogo-lle que me queira por seu Trobabor“¹³⁴ (und ich bitte Sie darum, dass Sie mich als Ihren Troubadour annehmen). Der Einfluss der provenzalischen Poesie ist beachtlich und markant. Die *Cantigas de Santa Maria* gehören zum poetischen Strom des Marienkults, der sich im 12. und 13. Jahrhundert im mediterranen Gebiet Europas verbreitete. In solcher Lyrik erscheint die Jungfrau Maria als „Donna“ (Gebieterin) des Troubadours, was beispielweise in den *Cantigas* so dargestellt wird: „Rosas das Rosas e Fror das frores, Dona das Donas, Senhor das Senhores“¹³⁵ (Rose der Rosen, und Blume der Blumen, Gebieterin der Gebieterinnen, Herrscher der Herrscher).

¹³² Keller, Alfonso X, 1967, 75.

¹³³ Resina Rodrigues, Representacao do demonio, 1984, 467-490.

¹³⁴ CSM, Prolog B.

¹³⁵ Refrain der *cant.* 10. Die maskuline Form „Senhor das Senhores“ war in den *cantigas* die gewöhnlich Form, um die gelobte Dame zu bezeichnen, statt „Senhora“, die feminine Form. Eine Erklärung hierfür ist,

Autoren wie Juan José Escorsa¹³⁶ gehen davon aus, dass die Troubadourlyrik von der arabischen Musik und Poesie beeinflusst worden war. So lasse sich das Wort Trobar – für das Dichten der Liebeslyrik – aus dem arabischen *tarraba* (singen) oder von *tariba* (von Freude oder Trauer bewegt sein) ableiten, statt aus dem spätleinischen *tropare*.¹³⁷ Darüber hinaus ist zu beachten, dass zwischen der arabischen Welt Andalusiens und dem christlichen Nordspanien und Südfrankreich über Navarra eine Vielzahl von Kontakten bestanden hat. Im Rahmen dieser Begegnung der Kulturen sind die *Cantigas de Santa Maria* ein guter Hinweis auf die muslimische Präsenz und ihren kulturellen Einfluss auf der Iberischen Halbinsel.

Seit der Publikation von Juan Ribera 1922¹³⁸ behaupten viele Autoren, wie Ramón Menéndez Pidal, Américo de Castro¹³⁹ und Escorsa,¹⁴⁰ dass die Strophen der *Cantigas* – die sogenannten *zejescas* – hinsichtlich ihres Stils und ihrer Melodie aus maurischer Dichtungskunst stammen. Solche Strophen wurden schon vorher von der galizischen Literatur verwendet.¹⁴¹ Das heißt, dass die Verwendung der arabischen Strophen in der iberischen Lyrik gewöhnlich oder mindestens bekannt war.

2.5.1.11 Die Mauren in der Cantigas

Insgesamt handeln 51 der 437 in den *Cantigas de Santa Maria* von den Mauren, wobei diese Zahl die gesamten Erwähnungen der Muslimen mit einschließt.¹⁴² Die Repräsentation der Mauren in den *Cantigas de Santa Maria* ist so bedeutsam, dass das Resultat dieses Forschungsprojekts unvollständig wäre, wenn es sie nicht berücksichtigen würde. In den *Cantigas* werden ihre täglichen Aktivitäten, die interkulturelle Beziehungen, die Einstellung Kastiliens gegenüber den muslimischen Herrschaften, die Auseinandersetzung und die Begegnung zwischen beiden religiösen Kulturen dargestellt. Insbesondere werden die

dass das es sich um eine Bezeichnung handelt, die sich nicht als Anrede versteht, sondern durch welche die Herrschaft der Dame ausgedrückt wird.

¹³⁶ Escorsa, *Sobre la influencia árabe-andaluza*, 1976.

¹³⁷ Neuschäfer, *Spanische Literaturgeschichte*, 1997, 20.

¹³⁸ Ribera y Tarragó, *Cantigas de Santa Maria*, 1922.

¹³⁹ Castro, *España en su historia*, 1983, bes. das Kapitel “Las Cantigas de Alfonso el Sabio”, 324 –331.

¹⁴⁰ Escorsa, *Sobre la influencia árabe-andaluza*, 1976.

¹⁴¹ Castro, *España en su historia*, 1893, 325.

¹⁴² Die sind *cantigas* 5, 28, 46, 63, 83, 95, 99, 126, 165, 167, 169, 176, 181, 183, 185, 186, 192, 193, 205, 212, 215, 221, 227, 229, 233, 264, 265, 271, 277, 292, 323, 325, 328, 329, 333, 344, 345, 348, 352, 358, 359, 361, 366, 367, 371, 373, 376, 379, 385, 386, 401)

christliche Eroberung, die Wiederbesiedlung der eroberten Gebiete und der mudejarische Aufstand dargestellt.

Die Eigenschaften der Mauren werden in einigen *Cantigas* als falsch, grausam, treulos, boshaft und hässlich beschrieben, die Mauren seien „so schwarz wie Satan“ („mouros chus negros que Satanas“ – *cantiga* 185, V. 82). Allerdings werden sie auch als gute Menschen dargestellt, wenn sie bereit sind, die Heilige Maria zu respektieren und zu verehren. Infolgedessen zeigt Maria ihnen ihre Gnade und schützt sie z. B. im „Puerto de Santa Maria“ vor katalanischen Piraten in der *cantiga* 379. Auch in den *cantigas* n. 165, 169, 181, 192, 329, 344, 358, 379, 46 ist Maria die Beschützerin der Mauren. Die Begründung findet man im Refrain der *cantiga* 181: „Pero que seja a gente/ d’outra lei e descreuda / os que a Virgen mais aman/ a esses ela ajuda“¹⁴³ (selbst wenn die Leute (*gente*) / von anderem Gesetz und ungläubig sind, / Jenen, die sie mehr lieben, denen hilft sie.). Die „guten“ Mauren sind schon bereit zur Bekehrung, wegen ihres Respekts vor der Heiligen Maria.¹⁴⁴

1.4.5 Der Libro de las Cruces

Der *Libro de las Cruces* ist ein Werk, das sich mit einer besonderen Form der Astrologie beschäftigt, nämlich der prognostischen (*judiciária*) Astrologie, die die irdischen Ereignisse gemäß den planetarischen Konjunktionen vorhersagt. Das im *Libro de las Cruces* vorgestellte Berechnungssystem bildet ein altes und einfaches Kreuzsystem, deswegen der Name *Cruces*. Dieses System besitzt nicht die Komplexität und Feinheit der hellenistischen und der späteren arabischen Astrologie. Gemäß dem Prolog handelt es sich um ein System, das früher in Spanien und Nordafrika benutzt wurde: „et estos son los iudiçios generales et antigos et son los iudizios que usauan los de las partidas de occidente del tempo antigo, et los de tierra de Affrica, et los de Babaria et una partida de los romanos dEspanna“¹⁴⁵ (dies sind die allgemeinen und alten Prognosen, die die Menschen vom Okzident in alter Zeit benutzten, die Menschen von Afrika, vom Berberland und von einem Teil der Römer Spaniens). Der Hauptübersetzer des Werkes war der Jude Jehuda Fy de Mosse al-Cohen (Jehuda ben Moses),

¹⁴³ CSM, *cantiga* 181

¹⁴⁴ Das Thema Bekehrung der Mauren zum Christentum in den *cantigas*: 28, 46, 167, 192, 205. Zur Mauren in den *Cantigas de Santa Maria* siehe: Bagby, *The moslem in the Cantigas*, 1973; Bagby, *Alfonso X, el sabio compara moros y judíos*, 1970; *García-Arenal*, *Los Moros en las Cantigas*, 1985; *Zaid*, *The Muslim/Mudejar in the Cantigas de Santa Maria*, 187.

¹⁴⁵ LC, 5.

der *Alfaquim*¹⁴⁶ des Königs. Er war auch der Übersetzer einiger anderer astrologischer Werke, wie zum Beispiel des *Lapidario*, das mit Hilfe des christlichen Geistlichen Garcí Pérez übersetzt wurde. Diese Zusammenarbeit ist ein weiterer Hinweis auf die interkulturellen Begegnungen am Hof Alfons’.

2.5.1.12 Die Autoren und Versionen des Libro de las Cruces

Der Prolog erzählt, dass das Buch von den alten Gelehrten geschrieben wurde und Obeydalla, der Weise, es erläuterte. Diese Version Obeydallas wurde von den Übersetzern Alfons’ verwendet, um den Text ins Kastilische zu übersetzen. Die Identität Obeydallas wurde kontrovers diskutiert.¹⁴⁷ Der Historiker José Maria Millás Vallicrosa¹⁴⁸ vermutete, dass es sich bei Obeydalla um einen der berühmtesten Astrologen und Astronomen Südspaniens handelt, nämlich um Abu Marwan Ubayd Allah Ibn Jalaf Al-Istyyi, der im 11. Jahrhundert lebte.¹⁴⁹ Einen Hinweis auf die Bestätigung der Vermutung Vallicrosas hatte Juan Vernet in der Bibliothek des Escorial gefunden. Es handelt sich dabei um Fragmente einer Handschrift auf Arabisch vom *Libro de las Cruces*, die Zitate über Abu Ubayd Allah Ibn Jalaf al-Istyyi als Astronom, Astrologe und Verfasser enthält. Als Hinweis darauf, dass Obeydalla – wie im Prolog geschrieben – eine der ältesten Versionen des Textes besaß, wurde später ein Fragment eines Gedichts aus dem 8./9. Jahrhundert des Autors Abd al-Wahid b. Ishaq al-Dabbi in der Bibliothek in Escorial gefunden, dessen Inhalt zum 57. Kapitel des *Libro de las Cruces* passt.¹⁵⁰

Bezüglich des Kreuzsystems und seiner Eigenschaften sollte man die Frage stellen, welches Interesse der arabische Astrologe im 11. Jahrhundert und der weise König im 13. Jahrhundert an diesem Werk hatten, das sich mit einem solchen alten und schon überholten astrologisch/astronomischen System beschäftigt. Dies erscheint umso fragwürdiger, als ein komplexeres orientalisches astrologisch/astronomisches System damals schon bekannt war und bereits Obeydalla das alte System gering schätzte, als er dieses mit dem persischen und

¹⁴⁶ *Alfaquim* oder *Alfaquí* stammt vom arabischen *al-faqih* ad, und bedeutet Kenner oder Spezialist der Gesetze. Diccionario Terminológico de Historia de España, 1993, 28.

¹⁴⁷ *Samsó Moya*, Alfonso X y los orígenes de la astrología, 1981, 11-40; *Castells*, Un nuevo dato sobre el Libro de las Cruces, 1992, 363-376; *Sanchez Pérez*, El Libro de las Cruces, 1930, 77-132.

¹⁴⁸ *Millás Vallicrosa*, Sobre el autor del Libro de las Cruces, 1940, 230-234.

¹⁴⁹ *Samsó Moya*, Alfonso X y los orígenes de la astrología, 1981, 11-40.

¹⁵⁰ Ebd., 22.

griechischen System verglich.¹⁵¹ Es kann also nicht das System sein, was das Interesse Obeydallas und Alfons' X geweckt hatte. Was im *Libro de las Cruces* Alfons und Obeydalla vielmehr interessierte, waren die Prognosen, die gestellt wurden. Diese Prognosen betreffen das Königreich, die Herrschaft, das Volk, Krieg und Frieden und natürliche Phänomene wie Hochwasser, Dürren und die Fruchtbarkeit des Landes. Das weist auf eine andere Auffassung der Astrologie hin als diejenige, die individuelle Prognosen für einen bestimmten Menschen anbietet. Vielmehr handelt es sich um eine „soziale“ Astrologie, die sich auf den Einfluss der Himmelskörper auf die natürlichen und sozialen Phänomene konzentriert.

Bisher weiß man, dass es drei Versionen des *Libro de las Cruces* gibt. Alle drei Versionen beruhen auf einem älteren System, das im Vergleich mit der arabischen Astrologie des 11. Jahrhunderts überholt war. Die älteste Version ist auf Arabisch aus dem 8. Jahrhundert, wobei es sich aber nicht um den ursprünglichen Text handelt, der noch nicht gefunden wurde. Die zweite Version – auch auf Arabisch – stammt aus dem 11. Jahrhundert und wurde von Obeydalla bearbeitet. Von beiden Versionen gibt es nur Fragmente einiger Verse, die in Konkordanz mit der kastilischen Version stehen. Die dritte Version ist die Übersetzung ins Kastilische, die am Hof Alfons' geschrieben wurde. Alles weist darauf hin, dass dafür die Version aus dem 11. Jahrhundert verwendet wurde.

Bezüglich des ursprünglichen Textes sprechen folgende Hinweise dafür, dass die älteste der drei Versionen auf einem älteren westgotischen Text¹⁵² beruht:

Im Prolog Obeydalla (11. Jahrhundert) steht, dass das Kreuzsystem von den *romanos* in Spanien verwendet worden sei.

Wegen der Einfachheit des Systems schließt man eine orientalische Herkunft aus, was selbst von Obeydalla angenommen wird. Dafür spricht auch, dass, obwohl der Verfasser der Version aus dem 8./9. Jahrhundert, *Abd al-Wahid b. Ishaq al-Dabbi*, ein berühmter Astrologe im Dienst des Emirs von Córdoba (788-769) war, es keinen Hinweis auf die Einführung von orientalischen Texten über indische, persische oder griechische Astrologie in dieser Zeit in Al-Andalus gibt. Die wahrscheinlichste astrologische Basis wird für *al-Dabbi* daher die römische Astrologie gewesen sein, die in Spanien damals verwendet wurde. Aus diesen Hinweisen behauptet J. Vernet, dass der *Libro de las Cruces* die letzte Stufe in der

¹⁵¹ LC, 5.

¹⁵² Samsó Moya, *El Libro de las Cruces*, 1992, 27-36, hier 28.

Entwicklung eines astrologischen Handbuchs sei, das in Spanien und in Nordafrika vor der islamischen Eroberung benutzt wurde und dessen Ursprung in der spätrömischen Zeit liegt.¹⁵³

2.5.1.13 Handschriften und Ausgabe

Heute gibt es zwei Kodizes, die den Text des *Libro de las Cruces* enthalten. Der erste und vollständigste stammt aus der königlichen Kammer von Alfons X. und ist heute registriert unter der Nummer 9294 in der Nationalbibliothek von Madrid zu finden. Der zweite Kodex ist eine kürzere Zusammenfassung, jetzt in Besitz der Königlichen Akademie der Geschichte (*Real Academia de Historia*).

Es gibt nur eine Ausgabe, die immer noch verwendet und zitiert wird. Dies ist die Ausgabe von 1961, durch Lloyd A. Kasten und Lawrence B. Kiddle. Als Grundlage für diese Ausgabe benutzten die Herausgeber die Handschrift, die aus der königlichen Kammer stammt. Die Autoren beschreiben dabei detailliert die Handschrift, die verwendeten Farben und Zeichnungen sowie die Buchstaben. Ihr Ziel besteht darin, eine so zuverlässige Ausgabe wie möglich zu erstellen. Dieser Ausgabe liegt auch die Analyse des Werkes in dieser Dissertation zugrunde. Dabei werden weder die philologischen Aspekte, noch der damalige Grad der astronomischen und astrologischen Kenntnisse, noch die Richtigkeit der mathematischen Berechnungen in Betracht gezogen, sondern lediglich die Weltanschauung und die Wahrnehmung des Anderen und seines Lebensraumes, wie sie im Werk dargestellt werden.

2.6 Alfons' Mitarbeiter und Übersetzer

Unter den Mitarbeitern von Alfons finden sich Juristen, Doktoren, Geistliche, Laien, Musiker, Astronomen, Astrologen, Dichter und Künstler aus allen drei Glaubensbekenntnissen. Sie arbeiteten gemeinsam und häufig am selben Werk, vor allem bei den Übersetzungen. Im Hinblick darauf sind die Namen der Übersetzer, die in den Prologen stehen, besser bekannt als die Namen anderer Mitarbeiter an anderen vorhergehend zitierten Werken.

¹⁵³ Vernet, *Astología y política*, 1971, 91-100.

Die Übersetzungstradition auf der Iberischen Halbinsel hat ihren Ursprung unter der arabischen Herrschaft, unter der die Suche nach antiken wissenschaftlichen und institutionellen Texten und deren Übersetzungen betrieben wurde.¹⁵⁴ Das wissenschaftliche Schrifttum der Muslime war das Ergebnis eines umfassenden Rezeptionsvorgangs. Über Persien wurden Wissenschaften und Literatur aus Indien in die arabische Welt vermittelt und von dort nach Europa weitergegeben. Bekannte Beispiele dafür sind die so genannten arabischen Zahlen und die Idee und das Zeichen der Null, die aus Indien stammen.¹⁵⁵

Durch die Eroberung Toledos (1085) erlangten die Christen Spaniens Zugang zu einer der größten Bibliotheken der Halbinsel, was eine Arbeitsgruppe von Übersetzern erforderte, die so genannte Übersetzerschule Toledos. Die erste Phase dieser Übersetzerschule begann ungefähr ein halbes Jahrhundert nach der Eroberung Toledos, wobei sich eine Reihe von Gelehrten unter dem Mäzenatentum Erzbischof Raymunds – der sein Amt von 1125 bis 1152 innehatte – im dreikulturellen Toledo zusammenfanden. Sie übersetzten eine Vielzahl philosophischer und naturwissenschaftlicher Werke ins Lateinische.

Die zweite Phase der Übersetzerschule Toledos stand unter dem Mäzenatentum Alfons' X. Er selbst bestimmte die Auswahl der zu übersetzenden Texte, beschränkte sich dann aber auf eine Schlusskontrolle der Übersetzung. Bei der Textauswahl verschob er das Schwergewicht von den philosophischen auf die naturwissenschaftlichen Texte. Die Mehrheit der Übersetzungen wurde von Juden durchgeführt, denen meistens von Christen geholfen wurde. Die jüdischen Übersetzer wurden in diesem Zusammenhang zur Schnittstelle zwischen den beiden Sprachen, nämlich dem Arabischen und Kastilischen. Die Prologe der Übersetzungen führen die Namen von sechzehn Personen an, die in drei Gruppen eingeteilt werden können, die Gruppe der Juden, der Spanier und der Italiener.

In vielen Fällen ist es trotz vorliegender Namen schwer, die Mitarbeiter genau zu identifizieren, denn es waren häufig verbreitete Namen, die verschiedenen Personen zugeordnet werden können. Unter der Juden finden sich Isaac ben Sid (el Rabbi Zag) und Jehuda ben Moses Cohen, die als Toledaner bekannt sind,¹⁵⁶ da sie wahrscheinlich aus dieser Stadt kamen. Isaac ben Sid war für die Übersetzung und Kopierung von wissenschaftlichen Traktaten und der *Libros del Saber de Astronomia* verantwortlich, Jehuda ben Moses für die *Tablas Alfonsí* sowie den *Libro de la acafeha*, *Lapidario*, *Libro de las estrellas fijas*, *Libro*

¹⁵⁴ Endreß, Der arabische Aristoteles, 2004, 2; Vernet, Cultura hispanoarabe, 1978, bes das Kapitel “La técnica de la traducciones”, 80-105.

¹⁵⁵ Ebd., 80.

¹⁵⁶ Procter, Alfonso X de Castilla, 2002, 132; Roth, Les collaborateurs juifs, 1994, 203-225.

del alcora und *Libro de las Cruces*. In den Übersetzungen wird auch der Name Abraham erwähnt, der als *maestro* und *físico* bezeichnet wird, und der an der Übersetzung des *Al-mi'ray* (Himmelfahrt Mohammeds) arbeitete. Bei der anderen Person, die als *maestro* bezeichnet wird, handelt es sich um *Bernardo el Árábigo*, der offensichtlich ein Muslim war und mit Abraham an der Übersetzung des *Libro de la Acafeha* arbeitete. Unter den Spaniern erscheinen die Namen von *maestro* Fernando von Toledo als Mitarbeiter am selben *Libro de la Acafeha*, von Juan Daspa am *Libro de la alcora* und *Libro de las Cruces*, von *Guillén Arremón Daspa* an den Traktaten über Astronomie sowie von *García Perez* am *Lapidário*. Die berühmten Italiener am Hof Alfons', die auch an den Übersetzungen arbeiteten, sind Johannes von Cremona (*Libro de acefeha*), Egidio Teobaldi von Parma (*Quatripartitum* und *Liber de iudiciis astrologiae*), Bonaventura von Siena (*Al-mi'ray* – vom Kastilischen ins Französische). Diese Italiener kamen von Norditalien und waren wahrscheinlich Ghibellinen, die Alfons wegen seiner Position als Kandidat für die Kaiserkrone dienten. In Bezug darauf nannte Bonaventura selbst Alfons „König der Römer“. Unter den Nicht-Spaniern findet man weiterhin Roberto Anglicus (Robert Scotus) von England und Hermanus Alemanus (der Deutsche), der an der Übersetzung der Werke von *Averroes* und *Aristoteles*¹⁵⁷ mitarbeitete.

Die Mitarbeiter betreffend, die an den juristischen und literarischen Werken arbeiteten, gibt es nur Vermutungen über ihre Identitäten, denn ihre Namen sind in den Werken nicht erwähnt. Im *Fuero Real*, einem juristischen Werk, sagt Alfons nur, dass er sich mit Rechtssachverständigen – „con omes sabidores de derecho“ – an seinem Hof beriet. Gewiss waren die Mitglieder der Gruppe professionelle Juristen und Richter. Trotz der Anonymität der Mitarbeiter in den Werken sind viele Namen von Künstlern, Kanonikern, Juristen, Musikern, Gelehrten und Kopisten bekannt, die unter dem Patronat Alfons' an seinem Hof lebten und arbeiteten. Im Bereich der literarischen Kunst zählen dazu die Provenzalen Paulet de Marsella, At de Mons de Tolosa, Giraut Riquier de Narbona und Pons Barba, sowie die Portugiesen Pero da Ponte, Pero de Ambroa, Pero Amigo, Pero Lorenzo und Pero Gómez Barroso. Wichtig am Hof Alfons' waren auch die Geistlichen Juan Gil Zamora und Bernardo Brihuega, die an den historischen Werken arbeiteten, sowie der Jurist Jacobo de las leys (Jakob von den Gesetzen).

Diese multikulturelle Menge und Mischung von Mitarbeitern wurde von dem Patronat Alfons' unterstützt und gut belohnt, was in der Tat durch die Worte der Günstlinge Alfons' zum Ausdruck kommt. Ihren Worten zufolge war Alfons: „rex excelsus qui scientiam diligit

¹⁵⁷ *Brasa Díez*, Alfonso X el Sábio y los Tradutores, 1984, 21-33, hier 27.

et scientes honorat“ (Egidio Tebaldi) oder wurde über den König gesagt: „Adeo nihilominus extitit liberalis quod ipsius liberalitas prodigalitatis speciem induebat“ (Gil Zamora).

3 ALFONS' HALTUNG UND HANDELN GEGENÜBER DEN MAUREN

Viele Kenner der Werke Alfons betonen dessen ambivalente Haltung gegenüber religiösen Minderheiten. Einerseits beschützte er Juden und Mauren an seinem Hof und behandelte sie höflich und zuvorkommend. Andererseits enthielten seine Gesetze viele Beschränkungen für religiöse Minderheiten; auch verhielt sich Alfons häufig selbst willkürlich und intolerant. Im nächsten Kapitel sollen deshalb einige Haltungen und Handeln Alfons insbesondere gegenüber Mauren dargestellt werden, um der Ambivalenz seiner Minderheitenpolitik nachzugehen.

3.1 Reconquista und Wiederbesiedlung im 13. Jahrhundert

Alfons X., der Weise, der Mäzen, war vor allem ein Ritterkönig, durch die Reconquista geformt und geprägt. Diese Tatsache muss man in Betracht ziehen, wenn die politische Haltung und das Handeln Alfons' analysiert wird, da diese drei Aspekte, nämlich der Gelehrte, der König und der Ritter, den Kern der Persönlichkeit Alfons' bildete. Alfons wurde König in einer Zeit, in der auf der Iberischen Halbinsel das Schwert als königliche Insignie so wichtig wie die Krone war,¹⁵⁸ das heißt, um König zu sein, sollte man auch ein Kriegsführer sein. Doch wenn der Krieg verging, sollte die Krone als Symbol der Vereinigung überwiegen. Alfons' Zeitgenossen nahmen seine Dreigestaltigkeit wahr, und so wurde der gekrönte Alfons in der Malerei mal mit einem Schwert in der einen Hand, mal mit einem Pergament dargestellt. Dieses Schwert der Eroberungskönige repräsentierte eine Epoche, die im 13. Jahrhundert langsam zu Ende ging.¹⁵⁹ Doch trotz des Siegs Kastiliens und

¹⁵⁸ José Mattoso, *Fragmentos de uma Composição Medieval*. (Histórias de Portugal, Bd. 1) Lisboa 1993, S. 49-94.

¹⁵⁹ Die traditionelle Historiographie unterscheidet in diesem Prozess drei Etappen: 1040-1150, 1150-1212, 1212-1264. Anfang des 11. Jahrhunderts sind drei der größten christlichen Königreiche der Iberischen Halbinsel entstanden, die eine große Rolle in der Wiedereroberung des muslimischen Gebietes spielten, nämlich León, Kastilien und Aragón. In demselben Jahrhundert wendete sich das Blatt zugunsten der Christen. Da das Kalifat von Córdoba in viele kleine muslimische Reiche (*taifas*) aufgeteilt wurde, die um die Hegemonie des Gebietes erkämpften, und weil es dadurch geschwächt worden war, musste es den Frieden mit den christlichen Herren kaufen. Die christlichen Königreiche nutzten diese Zahlung in Gold (*parias*) für die Finanzierung der Eroberungsvorbereitung. 1040 waren die Christen bereit. In einem ersten Schritt besetzten León und Kastilien, die seit 1037 zu einem einzigen Königreich vereinigt worden waren, die Region des Flusses Duero, die Cordillera Central und die Region um den Fluss Tago. Das Gebiet zwischen dem Duero und der Cordillera Central wurde wenige Jahre später von den Mauren zurückgewonnen und gleich danach von den Christen noch einmal wiedererobert. Der wichtigste Sieg für

der Eroberung von Andalusien und Murcia durch Alfons' Vater, Ferdinand III., in der ersten Hälfte des Jahrhunderts, war die Reconquista noch nicht konsolidiert, als Alfons den Thron bestieg. Tatsächlich befand sich Alfons' Herrschaft wegen der Eroberungsanstrengungen in einer politisch und wirtschaftlich¹⁶⁰ kritischen Situation.

In dieser Konsolidierungsphase in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts lag auf Alfons' Schultern die Verantwortung, die Eroberungen seiner Vorfahren zu sichern, und wir können ihn in dieser Hinsicht als einen christlichen Ritterkönig der Reconquista bezeichnen. Dies bedeutete jedoch, unabhängig von religiösen Fragen auch pragmatisch zu handeln. Alfons löste deshalb einige Abkommen mit den Mauren auf, sobald er König geworden war, und siedelte die muslimische Bevölkerung um. Während des mudejarischen Aufstands übte er gnadenlose Repression aus oder nutzte, wie sein Vater, die Rivalität unter den muslimischen Führern aus, eine Taktik, die Francisco García Fitz als eine politische Auflösungsstrategie (*estrategia política de disolución*) bezeichnet hat.

Diese Strategie zielte darauf ab, Pakte mit Dissidentengruppen einer Regierung oder mit den lokalen Machthabern abzuschließen und dadurch einen internen Destabilisierungsprozess auszulösen.¹⁶¹ Die politische Auflösungsstrategie soll auch von Alfons VI. während der Einnahme Toledos benutzt worden sein. Das 13. Jahrhundert bildete allerdings den Höhepunkt eines langen Wiedereroberungs- und Wiederbesiedlungsprozesses auf der Iberischen Halbinsel, in dem von dieser Strategie häufig Gebrauch gemacht wurde, sei es von Seiten der Christen oder der Muslime. Es muss deshalb nun erörtert werden, wie sich

die Christen in dieser ersten Etappe war die Einnahme von Toledo, der alten Hauptstadt der Westgoten, am 25. Mai 1085. An diesem Tag trat Alfons VI. von Kastilien als Sieger über Toledo auf und nahm den Titel *Imperator totius Hispaniae* an. Doch vorher schloss Alfons VI. ein Abkommen, wobei er sich den muslimischen Einwohnern der Stadt gegenüber verpflichtete, die Eigentümer der Muslime inklusive der Moscheen und die religiösen Tätigkeiten zu respektieren. Navarra und Aragón, die seit 1076 auch ein einziges Königreich bildeten, eroberten ihrerseits das Tal Embros. Wegen der Abwesenheit der internationalen Orden, wie der Templerorden und der Hospitalarorden, die noch mit Jerusalem beschäftigt waren, befanden sich die christlichen Spanier in der Lage, selbst ihre militärischen Orden mit der Unterstützung des Papsts zu begründen. Daher erschienen in der zweiten Etappe der Reconquista der Orden der Hermanos de Caceres (1170), später Santiagoorden und der mächtige Orden de Calatrava (1164), die in der Eroberung Andalusiens eine entscheidende Rolle spielten. Siehe *Bonnassie/Guichard/Gerbet*, *Las Espanas Medievales*, 2001, 197-214.

¹⁶⁰ Der König Granadas hatte einen Pakt mit Ferdinand III geschlossen, wonach er jährlich 300.000 Maravedies für den Frieden und die militärische Unterstützung Kastiliens bezahlen sollte. Allerdings entschloss sich der König Granadas, als Alfons gekrönt wurde, seine Verpflichtung zu verändern: Statt 300.000 maravedies bezahlte er nur noch 250.000. Gleichzeitig fand eine große Geldentwertung statt, und Alfons wechselte mehrfach die Währung, um dieses Problem zu lösen, was zur Verteuerung vieler Produkte führte. Die *Crónica del Rey Don Alfonso Décimo* berichtet: „E en este tiempo, por el mudamiento de estas monedas, encarescieron todas las cosas en los regnos de Castilla é de Leons“ (zu dieser Zeit wurden alle Sachen in Kastilien und León teurer wegen des Währungswechsels) *Crónicas*, *Rosell*, 1953, 4; Siehe auch *Martín*, *Aspectos socioeconómicos*, 1985, 179- 187.

¹⁶¹ *García Fitz*, *Alfonso X*, 1997, 215-237.

der Eroberungs- und Siedlungsprozess im 13. Jahrhundert entwickelte und welche Politik Alfons gegenüber den kleinen muslimischen Reichen auf der Iberischen Halbinsel und den Mudejaren¹⁶² verfolgte. Die folgenden Darstellungen beruhen auf der Textanalyse der *Crónicas de los reys de Castilla*¹⁶³ (14. Jh.), den Siedlungsurkunden (*cartas-poblas*)¹⁶⁴ (13. Jh.), den *Cantigas de Santa Maria*, den *Siete Partidas* und einigen Dokumenten über die Ansiedlung Orihuela¹⁶⁵.

Anfang des 13. Jahrhunderts erhielten die christlichen Königreiche der Iberischen Halbinsel unter der Führung Alfons' VIII. die Unterstützung des Papstes Innozenz III. (1198-1216) durch das Versprechen, Ablass für diejenigen zu gewähren, die in Spanien an Kämpfen teilnahmen. So erklärt sich die bedeutende Hilfe der Franzosen in der entscheidenden Schlacht von *Navas de Tolosa* im Jahre 1212, die die Niederlage der Almohaden zur Folge hatte und das Tor Andalusiens für die christlichen Königreiche der Iberischen Halbinsel öffnete. Das Enkelkind Alfons' VIII., Ferdinand, war der Erbprinz Kastiliens mütterlicherseits, durch die Prinzessin Berenguela, und Leóns väterlicherseits, durch König Alfons IX. von León. So wurden Kastilien und León, die seit 1157 getrennt waren, ab 1230 anlässlich des Todes Alfons' IX. und der Krönung Ferdinands wieder vereint. Die zwei größten christlichen Königreiche auf der Iberischen Halbinsel bildeten nun eine einzige Macht gegen die kleinen und instabilen muslimische Königreiche (*taifas*) Andalusiens.¹⁶⁶

Ferdinand III. wurde zunächst König von Kastilien als Nachfolger seines Großvaters. In den ersten Jahren seiner Herrschaft bediente er sich einer Interventionspolitik bezüglich der kleinen muslimischen Königreiche, besser gesagt, er nutzte die zwischen ihnen bestehende Rivalität aus, um Andalusien zu erobern.

1224 half Ferdinand dem König von Baeza, Abdallah Ibn Muhammad, dem Bayasi, bei der Plünderung von Quesada und stellte sich auf die Seite Bayasis gegen dessen Bruder Idris Almansur Abu-l-Ula, den Gouverneur Sevillas. Als Gegenleistung dafür verpflichtete sich Bayasi, Kastilien sieben strategische Festungen zu überlassen, darunter Matos, Andújar und Jaén. Mit der Unterstützung Kastiliens marschierte Bayasi im Spätsommer 1225 gegen

¹⁶² Mudejaren wurden die Muslime genannt, die nach der Eroberung im christlichen Königreich blieben und dort ihre Religion weiter praktizieren durften.

¹⁶³ *Crónicas*, Rosell, 1953, 3-65.

¹⁶⁴ *Diplomatario andaluz*, González Jiménez, 1991; González Jiménez, En Torno a los origenes, 1988, bes. Das Kapitel Piezas Documentales, 159-192.

¹⁶⁵ *Documentos ineditos*, Estal, 1984.

¹⁶⁶ Bonnassie/Guichard/Gerbet, *Las Espanas Medievale*, 2001, 208.

Sevilla und besetzte auf dem Weg Talyata (Tejada). Seitdem wurde seine Autorität von Córdoba anerkannt. Angesichts der Ereignisse unternahm Ferdinand im Oktober eine Reise nach Andalusien, um neue Forderungen für die weitere Unterstützung Königs Baezas zu stellen: Ferdinand forderte die Überlassung der Festungen von Salvatierra, Borjalimar, Baños, Capilla und Baeza. Kurz darauf starb Bayasi, und so fühlte sich Ferdinand III. frei von den Verpflichtungen, die er gegenüber Bayasi eingegangen war. Stattdessen übernahm er zwischen 1226-1227 die Herrschaft über Capilla, Baeza, Garciez, Jodar und Sabiote. Zwischen 1227-1228 litt das almohadische Spanien unter einem starken Machtverlust, denn der von Ibn Hud geführte Aufstand gegen Abu-l-Ula breitete sich von Murcia nach Almeria, Granada, Jaen, Córdoba und Sevilla aus. Abu-l-Ula suchte die Hilfe Ferdinands, der wieder die Gelegenheit nutzte, um als Alliiertes von Abu-l-Ula zwischen 1230 und 1231 viele Orte in Andalusien zu plündern. Zu diesem Zeitpunkt trafen die Truppen Ferdinands in Vejer ein und siegten in der Schlacht gegen Ibn Hud in der Nähe von Guadalete.¹⁶⁷

1230 starb Ferdinands Vater, Alfons IX. von León, woraus die Vereinigung beider Königreiche resultierte. Auf Grund dieses Ereignisses besaß Ferdinand III., nunmehr König von Kastilien und León, ausreichend Macht für eine Großoffensive gegen die muslimischen Reiche in Andalusien und konnte die Interventionspolitik vernachlässigen. Dies war der Beginn einer neuen Phase, in der die Christen systematisch in Andalusien vorrückten. Die erste Offensive fand unter der Leitung des Erzbischofs von Toledo, Don Rodrigo Jimenez de Rada¹⁶⁸ statt, der 1231 am Oberlauf des Flusses Guadalquivir eintraf und die Städte Quesada und Cazola für Kastilien einnahm.¹⁶⁹

Nach dem Sieg Rodrigos kamen die Christen in Andalusien relativ schnell voran. Gleichzeitig verlor Ibn Hud seinen Einfluss unter den Muslimen Andalusiens, da sich andere muslimische Führer gegen die Autorität Ibn Huds erhoben hatten: Mohammed Ibn Yusuf Ibn Nasr, zu seiner Zeit als Ibn Ahmar bekannt,¹⁷⁰ zukünftiger Mohammed I., König von Granada, erklärte die Unabhängigkeit seiner Stadt Arjona gegenüber der Führung Ibn Huds (1231) und eroberte die wichtige Festung von Jaén. Der Aufstand breitete sich nach Sevilla (1233) und Niebla (1234) aus. Ferdinand erkannte die Zerbrechlichkeit der Macht Ibn Huds

¹⁶⁷ Garcia Fitz, Alfonso X, 1997, 219.

¹⁶⁸ Es handelt sich um denselben Don Rodrigo de Rada, der auch die historischen Werke *De rebus Hispanien*, *Historia Romanorum* und *Historia Arabum* schrieb, wobei in diesem letzten Werk, das von den islamischen Herrschaften des Westens handelt, nur arabische Quellen benutzt wurden (siehe Kapitel 2.1).

¹⁶⁹ González Jiménez, En Torno a los origenes, 1988, 20.

¹⁷⁰ Mohammed ibn Yusuf ibn Nasr Ahmar war der erste seiner Dynastie. Er kam aus einer alten andalusischen Familie, deren Patronym Nasr der letzten muslimischen Dynastie in Europa den Namen gab: den Nasriden.

und schloss 1237 einen Pakt mit Ahmar gegen Ibn Hud und Córdoba. Auf diese Weise fiel Córdoba in christliche Hand und die Truppen Ferdinands eroberten das Tal des Flusses Guadalquivir. Zwischen 1240 und 1243 wurden die Städte Almodovar, Hornachuelos, Luque, Lucena, Santaella, Montoro, Aguillar, Baena, Obejo, Chillón, Pedroche, Gahete, Santa Eufemia, Ecija, Setefilla, Marchena, Morón, Osuna und Estepa fast ohne Widerstand besetzt.¹⁷¹ Ahmar erhielt seinerseits die Unterstützung Kastiliens, um seine Autorität gegenüber anderen muslimischen Herrschern durchzusetzen; also half Ferdinand Ahmar bei der Eroberung Granadas und Almerias.¹⁷² Angesichts des wachsenden Einflusses Ahmars und seiner Komplizenschaft mit Kastilien fühlte sich das kleine muslimische Reich Murcia bedroht und suchte ebenfalls den Schutz Kastiliens. Die *Crónica del rey Alfonso Décimo* berichtet darüber, dass der Emir von Murcia nicht unter der Herrschaft Ahmars bleiben wollte und deswegen die Unterstützung und den Schutz Kastiliens anstrebte. 1243 trafen sich seine Repräsentanten mit dem Erbprinzip Alfonso in Toledo (Ferdinand selbst lag krank in Burgos) und handelten die Bedingungen des Abkommens aus, das später in Alcaraz geschlossen wurde. Diesem Abkommen zufolge übergab der Emir die Stadt Murcia und alle Burgen von Alicante bis Lorca und Chinchila¹⁷³ an die Christen; außerdem sollte Murcia Kastilien auch Tribut, die *parias*¹⁷⁴, zahlen. Dies alles war der Emir bereit zu tun, um den *status quo* in seinem Reich zu halten und um den Schutz Kastiliens zu erhalten.

Die zerbrechliche Partnerschaft zwischen Ferdinand III. und Ahmar erfuhr einen Bruch, als Ferdinand Arjona (1244) und Jaén (1246) besetzte. Trotzdem fand sich Ahmar, der in beiden Städten gegen die Kastilianer gekämpft hatte, in einer delikaten Situation und wurde daher wie der Emir von Murcia gezwungen, sich zum Vasallen Ferdinands zu machen. Der König von Granada zog also den Kuss auf die Hand Ferdinands, das bedeutete, die Lehnspflicht zu Kastilien, der totalen Niederlage vor.¹⁷⁵

Zu dieser Zeit standen die Truppen Kastiliens bereits unter der Führung des Erbprinzen Alfonso und 1246 eroberten sie Triana, eine Stadt vor den Toren Sevillas. Diese Stadt – Sevilla – war das große Ziel Kastiliens in Andalusien, der spanischen Hauptstadt der Almohaden, die später unter der Regierung Alfons' X. die kulturelle Hauptstadt Kastiliens wurde. Hier gründete Alfonso die dreisprachige Universität (Arabisch, Lateinisch und

¹⁷¹ González Jiménez, *En Torno a los orígenes*, 1988, 21.

¹⁷² *Crónicas*, Rosell, 1953, 8.

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ Tribut in Gold, das die muslimischen Reiche an die Christen zahlen sollten, um Frieden zu sichern und Unterstützung gegenüber anderen muslimischen Reichen zu erhalten.

¹⁷⁵ González Jiménez, *En Torno a los orígenes*, 1988, 21.

Kastilisch) und hier wurde er neben seinem Vater und seiner Mutter nach seinem Tod beigesetzt. Die Eroberung Sevillas ereignete sich im Jahr 1248 nach einer Belagerung von mehr als einem Jahr. Im Gegensatz zu den Städten, die sich ohne Widerstand ergeben hatten, wurde Sevilla gleich nach der Eroberung von Christen besiedelt, die muslimische Bevölkerung verlor ihre Autonomie und die Stadt verwandelte sich in den Hauptsitz des Königs von Kastilien im Süden der Iberischen Halbinsel. Später wird Alfons Sevilla in seinen Werken die „Perle am Guadalquivir“ nennen.¹⁷⁶

Manuel Gonzalo Jimenez¹⁷⁷ unterscheidet vier Eroberungsarten unter der Regierung Ferdinands:

- Die Übergabe von Festungen durch Abkommen mit muslimischen Führern (Martos, Andujar, Salvatierra und Borjalamar).
- Die Eroberung durch Waffengewalt, ohne Vertrag zwischen Siegern und Besiegten (Quesada, Cazorla, Cantillana und Alcalá del Río).
- Die Kapitulation, die erklärt wurde, nachdem man sich erfolglos widersetzt hatte. Auf diese Weise wurden die Hauptfestungen der Region besetzt (Baeza, Ubeda, Córdoba, Arjona, Jaen, Sevilla, Niebla, Jerez, Tarifa).
- Die Unterwerfung der Städte und ihrer Festungen und die Anerkennung der Autorität des kastilischen Königs durch ein Abkommen, bei welchem die muslimische Bevölkerung ihr Eigentum behielt (Alcalá de Guadaira, Lora, Gerena, Carmona, Jerez, Arcos und Medina Sidonia).

In den Fällen, in denen die Stadt durch eine harte Schlacht erobert wurde, wie im Fall von Quesada und Cazorla, verloren die Muslime all ihr Eigentum, das von nun an dem König gehörte. Darüber hinaus wurden die Menschen und ihr persönliches Vermögen als Kriegsbeute behandelt und konnten daher zwischen den Siegern aufgeteilt werden. Im Fall der Kapitulation hingegen blieben die Muslime frei. Allerdings mussten sie die Stadt, ihr Grundstück und das Land verlassen; nur bewegliches Eigentum durften sie mitnehmen. Ihre Häuser und ihr Land wurden dann zwischen den Eroberern und den Siedlern aufgeteilt. Die *Crónica del Rey Don Alfonso Décimo* erwähnt beispielsweise den Fall von Ubeda (1233), in welchem die Muslime die Stadt unter der Bedingung übergaben, dass die Menschen beiderlei Geschlechts frei bleiben und ihr Vermögen mitnehmen durften. Sie übergaben die Festung dem König, und mittels eines Geleitbriefs (*salvo-conduto*) konnten sie gehen, wohin sie

¹⁷⁶ Martínez, *Alfonso X*, 2003, 108.

¹⁷⁷ González Jiménez, *En Torno a los orígenes de Andalucía*, 1988, 25-29.

wollten.¹⁷⁸ Ein weiteres Beispiel ist die Besetzung von Iznatoraf (1235). Die Stadt wurde den christlichen Eroberern so übergeben, dass die Mauren frei bleiben und ihr bewegliches Vermögen mitnehmen durften.¹⁷⁹ In solchen Fällen bekamen die Muslime meistens eine Frist, bis wann sie ihr Eigentum zu verkaufen hatten.¹⁸⁰ Mit ihrem Geleitbrief (*salvo-conduto*) sollten die Muslime in muslimische Länder auswandern, auch wenn einige Mauren in der Stadt bleiben durften, wie die *Primeira Crónica de Espana* berichtet (in Arjona): „de los moros, de los la vaziaron luego et dellos fincaron y aquellos a que el rey quizo consentir et lo mandó“¹⁸¹ (die Mauren verließen bald die Stadt und andere Mauren blieben, denen der König dies erlaubte oder befahl). Erst nach dem mudejarischen Aufstand 1264 wurde die Besatzungspolitik geändert, seitdem musste die muslimische Bevölkerung in jedem Fall die Stadt verlassen und ihr Eigentum dem christlichen König übergeben.

Diese vier verschiedenen Eroberungsarten erforderten für jeden Fall auch eine spezifische Art der Teilung und der Besiedlung des Landes durch die christlichen Eroberer und Einwanderer, den so genannten *repartimiento*.

Die Teilung des Landes und die Wiederbesiedlung Andalusiens geschahen nicht in einem kontinuierlichen Prozess, denn es mangelte an Wasser und an Arbeitskräften auf dem Land und an Schutz in den instabilen muslimischen Grenzgebieten. Dies erschwerte die Niederlassung christlicher Einwanderer in dieser Region. Aufgrund dieser Schwierigkeiten verkauften viele Einwanderer ihr Eigentum wenige Jahre später wieder oder verließen es einfach, so dass der König den Siedlungsprozess mehrmals erneut durchführen musste. Nach dem Tod Ferdinands hatte die Reorganisation des Siedlungsprozesses unter den Handlungen seines Sohnes oberste Priorität.

Während der Belagerung Sevillas war der Kronprinz Alfons 27 Jahre alt und nahm persönlich daran teil. Vier Jahre später starb Ferdinand und Alfons X. regierte ein Königreich, das fast doppelt so groß wie die anderen drei iberischen Königreiche, nämlich Aragón, Portugal und Granada, zusammen war. Allerdings bestand dieses Königreich aus einem instabilen Gebiet, in dem die Macht Kastiliens, insbesondere an der Südgrenze, noch nicht konsolidiert war. In den ersten Jahren kümmerte sich Alfons X. um die effektive Besetzung der verbliebenen muslimischen Gebiete in Andalusien, deren Könige als Vasallen Kastiliens

¹⁷⁸ Crónicas, *Rosell*, 1953, 87.

¹⁷⁹ Ebd., 90.

¹⁸⁰ In Sevilla: „Los moros demandaron plazo al rey para vender sus cosas las que no podían levar,, (Die Mauren forderten von dem König eine Frist, um die Sachen, die sie nicht mitnehmen konnten, zu verkaufen). Alfons el Sabio, *Primera Crónica General*, *Menéndez Pidal*, 1955, T. 2, 733.

¹⁸¹ Ebd., 743.

gemäß dem Pakt mit Ferdinand III. Tribut zahlten. Die *Crónica del Rey Don Alfonso Décimo* berichtet, dass Ferdinand die Dörfer um Sevilla herum den Mauren überlassen habe und es deshalb viele maurischen Dörfer in der Nachbarschaft gebe, die eine Bedrohung für Sevilla darstellten, vor allem die kleinen Reiche Niebla und Jerez. Aus diesem Grund belagerte Alfons Jerez und Niebla und setzte ihre Könige ab.¹⁸² In den darauf folgenden Verhandlungen wurde festgelegt, dass die muslimischen Könige mit ihrem persönlichen Besitz die Dörfer verlassen mussten und dass die maurische Bevölkerung, die in den Dörfern blieb,¹⁸³ weiter Tribut an Kastilien zu zahlen hatte. Außerdem wurden die Festungen diesmal den Christen übergeben. Weiterhin verfolgte Alfons eine Politik der Konsolidierung der Macht Kastiliens. In diesem Sinne tauschte er die alten muslimischen Autoritäten gegen andere seines Vertrauens aus. Er teilte das Land (*repartimiento*) zwischen den Eroberern und den christlichen Siedlern auf, siedelte die muslimische Bevölkerung nach eigenem Gutdünken aus den kritischen Zonen in andere Orte um, schloss neue Abkommen mit den muslimischen Führern und verstärkte die militärische Präsenz der Orden an der Grenze.

Über Alfons Haltung zur Wiederbesiedlungspolitik gibt die Siedlungsurkunde (*carta-pobla*) Auskunft, die er für die Stadt Puerto de Santa Maria erlassen hat und die die Motive und Interessen Alfons' enthält:

„1281, Diciembre, 16, Sevilla. (...). Entendiendo e conosciendo que dos cosas que son de todas las otras deuen mucho faser los reys, la vna plouar las tierras yermas aquéllas que conuienen que sean pobladas, porque la tierra sea por ende más rica e más abundada, e la otra labrar las fortalezas que son por labrar, porque se puedan por ende mejor guardar e defender“¹⁸⁴

1281, 16. Dezember Sevilla. (...) Wir verstehen und erkennen, dass es vor allem zwei Dinge gibt, die Könige tun sollen. Das Eine ist das Besiedeln der entvölkerten Landschaften, die besiedelt werden sollen, damit die Gegenden reicher und fruchtbarer werden, und dass andere ist das Bauen von Festungen, damit die Gegenden besser bewacht und verteidigt werden können.

Alfons verstand es also als seine Pflicht als König, die eroberten Länder zu bewirtschaften und durch militärische Präsenz zu sichern. Darüber hinaus lässt sich mit diesem Zeugnis erklären, warum Alfons sich bei der Wiederbesiedlung Andalusiens so pragmatisch zeigte und je nach Situation und Bedürfnis unterschiedliche Haltungen einnahm.

Die Region Andalusien war ein großes und reiches Gebiet, doch wurde sie durch die Nähe zum nasridischen Königreich Granada und zum Maghreb bedroht. Die gefährdeten

¹⁸² Crónicas, *Rosell*, 1953, 4-5.

¹⁸³ Mit Ausnahme von Niebla, wo in vielen Dörfern die muslimische Bevölkerung gezwungen wurde, die Orte zu verlassen.

¹⁸⁴ Diplomatario andaluz, *González Jiménez*, 1991, Dokum. 487, 516-519.

Grenzzonen wurden schon zur Zeit Ferdinands den religiös-militärischen Orden Santiago, Calatrava und Alcatára zur Verteidigung anvertraut. Der Orden Santiago erhielt die Region am Oberlauf der Flüsse Guadalquivir und Estepa.¹⁸⁵ Der Orden Calatrava sollte die Bezirke Martos, Alcaudete und Osuna schützen, und der Orden Alcátara hatte das Gebiet Morón unter seiner Obhut. Bedeutend war auch die Aktion des Erzbischofs von Toledo, Don Rodrigo Jimenez de Rada, der das Gebiet Quesadas und Cazolas bis an die Grenze zu Granada eroberte und sogleich der Auftrag bekam, das Gebiet zu schützen.

In diesem Prozess gab es meistens zwei Arten der Landaufteilung, nämlich die *donadíos* und die *herdamientos*.¹⁸⁶ *Donadíos* waren Schenkungen; davon gab es zwei Arten, die großen, *donadíos mayores*, und die kleinen, *donadíos menores*. Der *donadío mayor* betraf die Teilnehmer der Reconquista, die militärischen Orden und den hohen Adel, meistens aus der königlichen Familie. Diese Gruppierung bekam ein großes Grundstück inklusive einer Plantage (Oliven, Feigen und Weintrauben) und Häusern. Außerdem hatte sie das Recht, das Land nach ihrem Willen zu bewirtschaften; sie mussten nicht dort leben. Die einzige Pflicht der Beschenkten war, dass sie zum Schutz des erhaltenen Landes einen bewaffneten Mann mit einem Pferd dort lassen mussten. *Donadíos menores* waren, wie der Name sagt, kleinere Schenkungen, die der König den höfischen Verwaltern, den Offizieren und dem niederen Adel gewährte. Auch diese Schenkungen bestanden aus einem Grundstück, einer Plantage und einem Haus, allerdings in kleinerem Umfang. Julio Valdeón Baroque erwähnt, dass sogar einige Mitglieder der jüdischen Minderheit ein *donadío menor* bekamen, da sie an einigen Schlachten der Reconquista teilgenommen hatten.¹⁸⁷

Die *herdamientos* waren die Schenkungen, die den zukünftigen Siedlern gewährt wurden. In Gegensatz zu den *donadíos* hatten sie dort Residenzpflicht, mussten das Gebiet selbst bewirtschaften und die Gesetze der *fueros* beachten. Als Beispiel dafür dient der folgende Abschnitt einer Schenkungsurkunde Alfons' für die Siedler von Tejada:

„Do e otorgo a los pobladores de Tejada (...) todo su olivar e con todo su figueral, e com montes e con fuentes, con ríos, con pasto, con entradas e salidas, e con todo aquello que pertenesce al aldea,(...)

E este herdamiento les do que lo ayan libre e quito por juro de herdad para siempre jamás, en tal manera que tengan las casas mayores pobladas con las mugieres e con los fijos en Tejada, a fuero

¹⁸⁵ González Jiménez, En Torno a los origenes, 1988, 21 u. 172.

¹⁸⁶ Valdeon Baroque, Alfonso X, 2003, 50-51.

¹⁸⁷ Ebd., 51. Weiterhin bekam Todros (ben Yosef Halevi Abulafia), Freund und Ratgeber Alfons', Landstücke durch den *repartimiento* von Sevilla und Jerez. Diplomatario andaluz, González Jiménez, 1991, 38. Dokum. 42.

de Sevilla, que fagan aquellos derechos a aquellos servicios e aquel sennorio que dizem en los privilegios de los fueros de Sevilla (...)»¹⁸⁸

Ich erkläre und gebe den Siedlern von Tejada (...) alle Oliven- und Feigenbäume, mit Hügeln, Wasserquellen, Flüsse, Weideland, Zugänge und Ausgänge und allem, was zu diesem Dorf gehört. (...)

Und ich gewähre diesem *herdamiento* für immer Zinsfreiheit, unter der Bedingung, dass die großen Häuser in Tejada mit ihren Frauen und Kindern bewohnt werden und dass die Siedler die Rechte und die Pflichten beachten, von denen die *fueros* von Sevilla sprechen (...)

Die Siedler durch ein *herdamiento* kamen aus einer niedrigeren Schicht des Adels oder waren Infanteristen, die so genannten *peones*.¹⁸⁹ Sie stammten meistens aus den Provinzen Burgos, Palencia, Valladolid, Kastilien, Toledo und aus Nordspanien (Galizien und Asturias), allerdings kamen zum Siedeln auch Nicht-Spanier vor allem aus Italien und Südfrankreich.

In diesem Prozess der Aufteilung und Besiedlung des Landes ist es unerlässlich, die Situation der muslimischen Bevölkerung zu betrachten. Viele Muslime wollten nicht unter einer christlichen Regierung leben, deswegen sind sie in ein muslimisches Land, meistens nach Granada oder Marokko, ausgewandert. Besonders die Intellektuellen zogen es vor, das Land zu verlassen. Obwohl Alfons X. keine Mühen gescheut hatte, die Intellektuellen an die spanischen Universitäten und natürlich zum Christentum zu bringen, wählten die meisten maurischen Gelehrten den muslimischen Hof, da sie auf ihren Glauben nicht verzichten wollten. Das war beispielsweise der Fall von Mohammed al-Riquiti, dem Alfons viel bot, damit er an der Universität von Murcia unterrichtete.¹⁹⁰ Trotz des Angebots blieb der Gelehrte nur noch einige Jahre im christlichen Land. So blieb am Hof Alfons' und an den Universitäten von Sevilla und Murcia schließlich nur eine geringe Zahl maurischer Gelehrter übrig.

In einigen Städten jedoch bildeten die Mauren die Mehrheit der Bevölkerung, da die Mudejaren dort durch ein Abkommen ihr Eigentum behalten konnten und nur das gemeine Land und die Ländereien der Auswanderer unter den christlichen Siedlern aufgeteilt wurde. Das Dokument des *repartimiento* in Carmona ist ein gutes Beispiel dafür, denn darin steht, dass die Mauren bleiben und das Land weiter besitzen durften.¹⁹¹ Ein weiteres Beispiel ist eine Aussage aus der *Crónica del Rey Don Alfonso Décimo*, in der sich lesen lässt, dass die

¹⁸⁸ Diplomatario andaluz, González Jiménez, 1991, 89-90. Dokum. 85.

¹⁸⁹ *Peones* stammt aus dem Latein *pedo*, *-onis*, im Kastilischen heißt das „Infanteriesoldaten“.

¹⁹⁰ Bonnassie/Guichard/Gerbet, Las Espanas Medievale, 2001, 156.

¹⁹¹ González Jiménez, En Torno a los origenes, de Andalucia, 1988, 26.

Mauren in Jerez Alfons einen jährlichen Tribut anboten, um ihr Eigentum behalten zu dürfen.¹⁹²

Aufgrund der wirtschaftlichen Lage und mit Hilfe von politischem Geschick durften viele Mauren, die nicht in ein muslimisches Land auswandern wollten oder konnten, in dem von den Christen zurückeroberten Gebiet bleiben. Durch die taktischen Abkommen, die Ferdinand mit einigen örtlichen muslimischen Eliten schloss, gab es sogar Städte, wie oben erwähnt wurde, in denen die Mehrheit der Bevölkerung noch muslimisch war. Allerdings unterstanden die Muslime von Anfang an starker militärischer Kontrolle durch die christlichen Eroberer und häufig waren die Abkommen nicht von langer Dauer, da sie eine momentane Strategie darstellten, um die Eroberung weiter voranzutreiben. Das bedeutet, selbst wenn die Muslime die Mehrheit bildeten, waren und blieben sie in jedem Fall die Unterworfenen.

Die wirtschaftliche Lage zeichnete sich durch einen Mangel an Arbeitskräften auf dem Land aus: Wer sollte die großen Felder kultivieren, die während des Krieges zerstört worden waren? Die Zahl der Christen war nicht groß genug, um das gesamte Gebiet zu bevölkern, so geht aus den Quellen hervor. Und wer kannte das Land und dessen Bewässerungstechnik gut genug, um die wirtschaftliche Entwicklung des Landes weiter voranzutreiben? Die *Crónica del Rey Don Alfonso Décimo* liefert hierzu einen Hinweis: Hier heißt es, dass Alfons es anfangs akzeptierte, dass die maurische Bevölkerung in Jerez blieb, weil er sah, dass die Eroberung des Dorfes sehr lang dauern könnte, und dass Jerez so groß war, dass es unmöglich gewesen wäre, es ausschließlich mit Christen zu besiedeln, war doch zu diesem Zeitpunkt noch nicht einmal Sevilla ganz besiedelt.¹⁹³ Die *Crónica* enthüllt damit ein Siedlungs- und schließlich ein Wirtschaftsproblem: es gab nicht genug Christen, um das eroberte Gebiet zu besiedeln. Aufgrund dieser Tatsache beschlossen die kastilischen Könige, die muslimische Präsenz im christlichen Spanien nicht definitiv auszuschließen.

Alfons X. bereitete es dabei keine Probleme, die Abkommen seines Vaters außer Kraft zu setzen und eine neue Politik zu verfolgen. Als Beispiel dafür führt man zwei Dokumente an. Sie stellen zwei berühmte Fälle dar, in denen Alfons X. eine jeweils unterschiedliche Taktik anwendete. Im ersten Dokument (1255) erkannte Alfons X. den Vertrag an, der

¹⁹² „e el rey dejó todos los moros en la villa e en todas sus heredades“ (Und der König ließ alle Mauren im Dorf und in ihren Grundstücken), *Crónicas*, Rosell, 1953, 5-6.

¹⁹³ Ebd., 5.

zwischen Gonzalo Vicente, *alcalde*¹⁹⁴ des Königs in Sevilla, und Abén Çabah, muslimischer *alcayad* in Morón, geschlossen worden war. Demnach sollten die Mauren von Morón ihr Eigentum an die Christen verkaufen, das Ackerland dem König übergeben und nach Silibar umziehen. Dieser Fall signalisiert die neue Politik Alfons' X. im Vergleich zu der seines Vaters, denn Alfons wollte die Festungen an den Grenzen seines Reiches kontrollieren und dafür musste er das Abkommen, das Ferdinand III. damals mit den muslimischen Eliten der Region geschlossen hatte, auflösen:

“(1) que vendan todos los moros todas sus cassas e vinnas e sus figuerales sus oliuares e sus huertas a los christianos, del día de la era desta carta fasta el postremo día de agosto el más cerca de sa era.

(2) E quéel que no vendiere dellos estas herdades connombradas fasta del plaço sobredito, que sea todo lo que non vendiere destas herdades sobreditas del almazém del rey, e que fagan dellas so mandado e lo que él quisere. (...)

(5) E los moros de Morón han a labrar en Silibar casas en que moren, e han a labrar el castiello, el que es entre las cassas, en que se amporen en él sie fueren guerras, si quisiere el rey que lo labren et lo touiere por bien.

(6) E que non pechen los moros, los que poblaren en Silibar, almariales¹⁹⁵ nin diezmos nin ninguma otra cossa de pechos nin derechos por ninguna guissa del primero día de septiembre el más cerca de la era desta carta, fasta acabamiento de tres annos.

(9) E que aya el alcayad Çabah el sobredito el iudgamiento sobre todos los moros de Morón que fueren morar a Silibar, assí conuine a su ley e en sus fueros.

(10) E que non more christiano con ellos, sinon el almoxerif¹⁹⁶ e sos omes, e non más.

(11) E todos los moros los que quisieren yr de Morón que fuesen moradores en Silibar, que vayan seguros e saluos pora ó quisieren con sus mugieres e con sus fijos e con sus aueres.

¹⁹⁴ Es ist interessant, wie unterschiedlich die Wörter in den Quellen gebraucht werden. In diesem Kontext bezeichnet *Alcalde* nach kastilischem Verständnis örtlicher Richter. Im Gegensatz dazu nimmt das Wort *Alcayad* höchstwahrscheinlich den muslimischen Sinn, Führer' mit auf. *Alcalde und Alcayad oder Alcaide*. Die Ähnlichkeit zwischen beiden Wörtern hat für viel Verwirrung gesorgt. Beide stammen aus dem Arabischen: Alcalde=al-qadi bedeutet Richter und bezieht sich auf den religiösen Dienst, Alcayad oder Alcaide=al-qaid bedeutet militärischen Führer. Siehe Diccionario Terminológico de Historia de España, 1993, 26-27; Fuero Real. Pimenta, 1949, 187-199; O'Callaghan, El rey sabio, 1999, 141. Im Kastilien des 13. Jahrhunderts wurde *Alcaide* der Adlige genannt, der für die Bewahrung der Festung verantwortlich war, und Alcalde wurde der örtliche Richter genannt. Siehe Bonnassie/Guichard/Gerbet, Las Espanas Medievale, 2001, 351.

¹⁹⁵ *Alamariales* bezeichnet eine Steuer der muslimischen Zeit. Die *aljamas* unter der christlichen Herrschaft mussten diese in einigen Fällen weiter bezahlen.

¹⁹⁶ *Almoxerif* oder *Almojarife* stammt aus dem spanischen Arabischen al-mušrif, das seinerseits aus dem klassischen Arabischen al-mušrif stammte. In Kastilien des 13. Jahrhunderts bedeutete das Wort *Almoxerif* Offizier oder königlicher Minister, der sich um die königlichen Steuereinnahmen kümmerte. DTHE, 32.

(13) E si quisere el rey que fagan los moros en Silibar bannos, e tiendas, e fornos, e molinos, e alfondegas, que lo fagan esto a la costumbre de los moros.”¹⁹⁷

(1) Ab dem Tag dieses Briefes bis zum letzten Tag im August müssen die Mauren alle ihre Häuser, Weinberge, Feigenbäume, Olivenbäume an die Christen verkaufen (...)

(2) Und derjenige, der sein Eigentum in der oben genannten Frist nicht verkauft, soll alles, was ihm gehört, dem König übergeben.

(5) Und die Mauren von Morón dürfen Häuser, in denen sie wohnen werden, in Silibar aufbauen und, wenn der König es für gut erachtet, eine Burg errichten, um sich zu beschützen.

(6) Die Mauren von Morón, die Silibar besiedeln werden, werden weder *almariales* noch den Zehnt bezahlen noch irgendwas sonst ab dem ersten Septembertag des Jahres dieses Briefes bis zum Ende von drei Jahren.

(9) Der oben genannte *Alcayad Çabah* hat Gerichtshoheit über alle Mauren von Morón, die in Silibar wohnen werden, gemäß ihrem (muslimischen) Gesetz und ihren *fueros*.

(10) Kein Christ darf unter ihnen leben, außer dem *Almoxerif* und seinen Männern.

(11) Alle Mauren, die von Morón nach Silibar ziehen wollen, gehen in Sicherheit mit ihren Frauen, Kindern und ihrer Habe.

(13) Und wenn der König es erlaubt, dürfen die Mauren in Silibar gemäß den maurischen Bräuchen Bäder, Läden, Öfen und Mühlen und Zoll haben.

Das zweite Dokument ist die Siedlungsurkunde (*carta-pobla*), die von Alfons X. 1281 gewährt wurde. Dieses Dokument drückt die Absicht Alfons' aus, das alte Dorf Alcanate in die große Hafenstadt Puerto de Santa Maria zu verwandeln. Zu diesem Zweck hob er einige Steuerverpflichtungen auf, gewährte auch den Mauren und Juden Steuervorteile und rief Ausländer herbei, damit diese sich in Puerto de Santa Maria niederließen:

„Onde nos rey don Alfonso sobredito, tenido que el puerto que llaman de Santa María, que solía aver nonbre Alcanatín en tiempo de moros, que es entre Xerés e la çibdat de Cadis, (...) es lugar más conueniente que outros que nos sepamos nin de que oyésemos fablar para faser noble çibdat e bona a seruicio e loor de Dios e de Santa María su madre (..)

(1) Et porque todos los que esto sopieren e oyeren ayan mayor sabor de venir ý poblar, queremos primeiramente que sea llamado aquel lugar el Grand Puerto de Santa María. (...)

(4) Otrosí otorgamos a todos los castellanos e leoneses e portogaleses e vayoneses e a todos los del sennorio del rey de França e del rey de Ynglaterra e del rey de Aragón e a de los Marsella et de todo el otro sennorio del rey Charles, e a los de Génoa e de Pisa e de Veneçia e de todos los otros lugares qualesquier que sean que han común sobre sí, que hayan sus previllejos e sus

¹⁹⁷ Diplomatario andaluz, *Gonzálvez Jiménez*, 1991, 158-160, Dokum.147.

franquesas e sus ruas apartadas e sus alcades, así commo lo han los de Sevilla, los que lo quisieren aver. (...)

(8) otrosí les otorgomos que todos los mercadores christianos que de otra parte venieren a este puerto a comprar e vender qualquier merchandía, tal bien por mar commo por tierra, que sean escusados por sienpre que non den portadgo¹⁹⁸ nin diesmo nin otro derecho ninguno de lo que y conpraren e que y vendieren.

(9) E si los mercadores fueren moros e judíos, de las mercaduras que aduxeren e de lo que y conpraren e vendieren que den el terçio menos del derecho que daríen en Seuilla de lo que y levasen e vendiesen e conprasen¹⁹⁹

Wir, der oben genannte König Alfons, haben deswegen beschlossen, dort den edelsten Ort zu bauen, den wir schaffen können. Da wir wissen, dass der Hafen, den man Santa Maria nennt, (...) der zwischen Xerés und Cádiz liegt (...), eine angemessene Lage hat, um eine edle Stadt zum Dienst Gottes und Santa Marias, seiner Mutter, zu begründen (...).

(1) Und damit alle, die das wissen und hören, große Lust bekommen, sich hier niederzulassen, wollen wir als erstes sagen, dass dieser Ort der Grande Puerto de Santa Maria heißen soll. (...)

(4) Weiterhin appellieren wir an alle Kastilianer, Leónesen, Portugiesen, Vayonesen und alle Bewohner der Herrschaftsgebiete des Königs von Frankreich, des Königs von England, des Königs von Aragón und Marseille und des Herrschaftsgebiets des Königs Charles und dem von Genua, Pisa, Venedig und allen anderen Orten. Diejenigen, die kommen wollen, dürfen ihre Vorrechte und ihre Freiheiten haben, in getrennten Straßen wohnen und ihre *Alcalde* haben, so wie es in Sevilla der Fall ist.

(8) Weiterhin erklären wir, dass die christlichen Händler, die aus anderen Orten sowohl über Land wie auch über das Meer kommen werden, um Ware zu kaufen und zu verkaufen, für immer befreit sind, *Portoadgo* oder *Diesmo* oder andere Steuern auf ihre Waren zu zahlen.

(9) Und wenn die Händler Mauren oder Juden sind, sollen sie für die Waren, die sie bringen, verkaufen oder kaufen, ein Drittel weniger zahlen als sie in Sevilla zahlen würden, um die Waren zu verkaufen und zu kaufen.

Der Puerto de Santa Maria lag Alfons aller Wahrscheinlichkeit nach ganz besonders am Herzen, denn sein Stolz auf diese Hafenstadt kommt in den vierundzwanzig Cantigas unter den *Cantigas de Santa Maria* deutlich zum Ausdruck. Evelin Procter spricht sogar von einer „Puerto-de-Santa-Maria-Serie“ innerhalb der *Cantigas*.²⁰⁰ Es ist bemerkenswert, wie die

¹⁹⁸ *Portazgo* heißt die Steuer, die man bezahlte, um von einem Ort zum anderem zu gehen. Diccionario Terminológico, 1993, 303.

¹⁹⁹ Diplomatario andaluz, *Gonzálvez Jiménez*, 1991, 516-519, Dokum. 487.

²⁰⁰ *Procter*, Alfonso X, 2002, 44-43.

Mauren in diesen Liedern über die Hafenstadt dargestellt werden: Meistens haben die Mauren eine positive Einstellung zu Maria; folglich stehen sie unter dem Schutz der Heiligen. Die *cantiga* 379 bildet ein gutes Beispiel dafür, wobei Maria die Mauren und ihre Waren vor katalanischen Seeräubern rettet. Außerdem weist der Text des Liedes interessante Ähnlichkeiten mit der oben zitierten Besiedlungsurkunde auf, da in dieser *cantiga* auch von Alfons' Absicht berichtet wird, das Dorf in eine große Stadt umzuwandeln, und wie er Menschen aus ganzem Europa rief, um diese Stadt zu besiedeln:

“A que defende do demo / as almas dos pecadores,
Os seus defender ben pode / d’omes roubadores.

Die, die die Seele der Sünder / vor dem Teufel verteidigt,
kann gern die Seinigen / vor den Dieben verteidigen.

10 Do mundo pera gran vila / fazer ou mui gran çibdade
E el Rey de veer esto / avia gran soidade
poren quanto lle pedian/ lles dava de voontade,
en tal que pobrar vëessen / y mui ricos mercadores.

Aus der ganzen Welt zum großen Dorf / um eine große Stadt zu machen.
Und das zu sehen, / hatte der König großen Wunsch
Deswegen, wenn jemand ihn bat, / gab er ihm mit Vergnügen,
Dass viele reiche Händler / das Dorf bevölkern.

20 Per omëes de sa terra. / Sobr’ esto de muitas partes
viinnam pera pobrarem, / des Jenua te en Charthes;
mais lennos de Catalães, /cossarios chëos d’artes,
faziam danos nos portos, / ca desto son sabedores.

Menschen aus ihrem Land, / kamen aus vielen Orten,

um (die Stadt) zu bevölkern, / aus Genua bis zum Charthes;
 aber Schiffe der Katalanen, / Seeräuber voller List,
 fügten Schäden den Häfen zu, / weil sie das gut konnten.

25 E roubaran aos mouros / que ali per mar querian
 vñir, e muitos matavan / deles e muitos prendian;
 e neua reverença / aa Virgen non avian
 en cujo terminno era, / come omees malfeitores.

Und sie stahlen den Mauren, / die dort durch das Meer kommen wollten,
 und viele Mauren wurden getötet, / und viele festgehalten;
 und (die Katalanen) hatten, / wie Übeltäter,
 keine Ehrfurcht vor der Jungfrau, / der dieses Gebiet gehörte.

35 Ca a Virgen gloriosa, / cujo son aqueles mares,
 fez-lhes que sse non podessen / mover daqueles logares
 du estavam, con mal tenpo, / e todo-los seus chufares
 fezo que nada non fossen, / macar eran chufadores.

Denn die glorreiche Jungfrau, / der jene Meere gehören,
 tat, dass sie sich nicht bewegen konnten, / von jenem Ort,
 wo sie waren, wegen des schlechten Wetters, / und alle ihre Täuschungen
 bewirkten nichts, / da sie Täuscher waren.

40 Assi pela tormenta, / que foi grand' a maravilla,
 non souberon que fezessen, / senon ir pera Sevilla
 a tornar o que fillaram / a pesar da Madr' e Filla
 de Deus, a que dessonraran. / E daquesto fiadores

Wegen des Sturmes, / der ein großes Wunder war,
 wussten sie nicht, was sie machen sollten, / außer nach Sevilla zu fahren,
 um zurückzugeben, was sie nahmen / an Schaden der Mutter und Tochter
 Gottes, die sie entehrten / und denjenigen Frommen.

50 Todo quanto-lo oyron / aa Virgen gloriosa,
 que faz ataes miragres / come Sennor poderosa,
 Madre do Rey justiçaeyro, / Ca, pero que piadosa
 é, non quer que mal reçeban / per ren os seus pobladores

Alle, die davon hörten, / von der glorreichen Jungfrau,
 die solche Wunder macht / als mächtige Herrscherin,
 Mutter des gerechten Gottes, / denn, weil sie mitleidig ist,
 möchte sie nicht, dass ihren Siedlern / Schlechtes widerfahre.

55 Nen outros que a sa casa / vennen per mar e per terra;
 e, empero que os mouros / a vezes lle fazen guerra,
 aos que vee coitados / nunca lle-la porta serra
 d' acorrer con sa merçee, / que é mayor das mayores“

Noch andere, die zu ihrem Hause / kommen, über das Meer und über Land;
 Und, obwohl die Mauren / manchmal Kriege machen,
 vor denen, die sie unglücklich sieht, / schließt sie nie die Tür,
 um mit ihrer Gnade zu helfen, / die die bedeutendste unter den größeren ist.

In diesem Lied wurden die Mauren zu den Einwohnern der Stadt gezählt und erhielten ebenso wie die anderen Siedler den Schutz der Patronin: „Denn, weil sie mitleidig ist / möchte sie nicht, dass ihren Siedlern / Schlechtes widerfahre“. Offensichtlich war die Tatsache, dass

die Mauren einen anderen Glauben besaßen, nicht so relevant wie ihre Beteiligung am Ausbau der Stadt. In diesem Sinne weisen die Siedlungsurkunde des Puerto de Santa Maria und die obige *cantiga* 379 darauf hin, dass Alfons die Bedeutung der Kenntnisse und Erfahrungen der Mauren und ihrer Handelstätigkeiten erkannte und daher auf ihre Präsenz in der Stadt nicht verzichten konnte.

Im Gegensatz dazu bedeutete die Präsenz der Mauren in Morón aufgrund der Nähe zu Granada eine Bedrohung für das kastilische Königreich, und so hatte Alfons hier den Rückzug der Mauren in andere Gebiete durchgesetzt. In diesem Fall hing die Marginalisierung des Raums, die normalerweise eine soziale Marginalisierung aufweist,²⁰¹ also auch von anderen Faktoren wie militärischen und wirtschaftlichen Aspekten ab.

Die Politik Alfons' widersprach der Politik seiner Vorfahren, die den Mudejaren ihr Eigentum ließen. Allerdings bedeutete das kastilische Gesetz, dass die Mudejaren und ihre Moscheen dem König gehörten und dass dieser ihr Eigentum bewahren sollte, wie man in den *Siete Partidas* lesen kann:

„E dezimos que deuẽ biuir los Moros entre los Christianos en aquella mesma manera que diximos en el titulo ante de este que lo debuẽ fazer los judios: guardando su ley, e nõ denostando la nuestra. Pero en las villas de los Christianos non deuen auer los Moros mezquitas, nin fazer sacrificios publicamẽte ante los omes. E las mezquitas, que deuian auer antiguamẽte deuẽ ser del rey, e puede las el dar aquiẽ se quisiere. E como quier que los Moros non tengan buena ley, pero miestra biuierẽ entre los Christianos, en segurança dellos, nõ les deuen tomar nin robar lo suyo por fuerça, e cualquier que esto contra esto fiziere, mandamos que peche doblado todo lo que les assi tomare“²⁰²

Und wir sagen, dass die Mauren unter Christen leben sollen, wie wir in dem vorhergehenden Titel sagten, wie es die Juden auch machen sollen: Sie sollen ihre Gesetze behalten und unsere nicht missachten. Deshalb dürfen die Mauren nicht ihre Moscheen in christlichen Dörfern (Villas) haben und kein öffentliches Opfer darbringen. Und die Moscheen, die sie früher hatten, müssen dem König gegeben werden und Er kann sie geben, wem Er will. Und weil die Mauren kein gutes Gesetz haben, während sie unter Christen leben, sie aber in Sicherheit leben müssen, kann man nicht ihr Eigentum rauben oder stehlen. Und wir befehlen, dass wer das macht, soll doppelt so viel von allem, was er ihnen nahm, zurückzahlen.

Alfons' Vorgehen war demnach nach damaligem kastilischen Gesetz nicht vollkommen willkürlich. Trotzdem behauptet Manuel Gonzales Jimenez, dass die

²⁰¹ Zumthor, *La Medida del Mundo*, 1994, 151.

²⁰² *SP* 7. 25. 1.

„unmenschliche“²⁰³ (*inhumana*) Politik Alfons', nämlich das Abkommen Ferdinands mit den muslimischen Eliten aufzulösen und die Mauren Moróns umzusiedeln, der Hauptgrund dafür war, weshalb sich die Mudejaren 1264 mit den Granadiner zu einem großen Aufstand verbündeten.

Demzufolge hätte die Strategie Alfons' versagt, da dieser Aufstand genau das war, was er verhindern wollte. Was wäre aber passiert, wenn Alfons die Umsiedlung der Mauren nicht vorgenommen hätte? Hätte er diesen Aufstand verhindern können? Höchstwahrscheinlich nicht. Sicherlich wäre dieser Aufstand so stark gewesen, dass Kastilien Andalusien verloren hätte. Wie die Zeugnisse von Alfons' Handeln beweisen und wie Jimenez selbst feststellt, strebte Alfons nach der militärischen Kontrolle über die Festungen an den Grenzen. Ihm war klar, dass die Macht Kastiliens in diesen Gebieten sehr instabil war. Deshalb stellt der mudejarische Aufstand von 1264 ein bedeutendes Moment von Alfons' Herrschaft dar, da infolge dieses Aufstands viele unklare Aspekte deutlich wurden:

- die Unzufriedenheit der Mudejaren angesichts der Politik Alfons' und deren potenzieller Gefahr eines Aufstands;
- die Zerbrechlichkeit der Allianz mit dem König von Granada;
- mit welchen Alliierten Alfons in solcher Situation rechnen konnte;
- wie groß die Gefahr eines Bündnisses zwischen den Muslimen Nordafrikas mit den Mauren der Iberischen Halbinsel war.

Von Anfang an bildeten die Mudejaren Kastiliens eine unterdrückte und politisch unterworfenen Gruppe. Sie hatten nicht denselben Status wie die Christen oder jenen, den sie vor der Eroberung innehatten, da sie jetzt Besiegte und Muslime unter einer christlichen Regierung waren. Die Politik Alfons' zeigt, dass er sich der potenziellen Bedrohung durch einen Aufstand bewusst war. Deswegen übergab er das Grenzland den militärischen Orden und deshalb löste er viele mudejarische Dörfer an der Grenze auf und versuchte, stattdessen christliche Dörfer zu errichten. Trotzdem war ihm wahrscheinlich nicht ganz klar, wie stark die Mudejaren sein und wie viel Hilfe sie bekommen konnten. Während der gesamten Zeit des Konflikts wurden die Aufständischen von Ibn Ahmar unterstützt, der bis dahin Vasall des Königs von Kastilien gewesen war. Ahmar bat seinerseits den Emir von Marokko Abu Yusuf um Unterstützung für den Aufstand und bekam 1263 dreihundert Reiter, die nach Tarifa geschickt wurden. Diese warteten bis 1264 in Malaga und ritten dann nach Jerez weiter, wo

²⁰³ Siehe *González Jimenez*, *En Torno a los origenes*, 1988, 187.

der Aufstand begann.²⁰⁴ Die *cantiga* 345 erzählt, wie die Mauren die Festung Jerez einnahmen und wie unvorbereitet der *ricohombre*²⁰⁵ Don Nuño war:

16 „Este dous anos avia, / ou ben tres, que gaannara
Xerez e que o Castelo / de crischãos ben pobrara;
pero a vila dos mouros / como y estava leixara,
e avêo que por esto / ouvera pois a perder.

Es waren zwei Jahre / oder drei, dass (der König) Xerez
besiegte und die Burg / mit Christen besiedelte;
jedoch ließ er das Dorf der Mauren / wie es war,
und deswegen / hatte er eben das Dorf verloren.

21 *Ca os mouros espreitaron / quando el Rei ben seguro*
estava deles, e toste / foron fazer outro muro
ontr’ o castel’ e a vila, / muit’ ancho e fort’ e duro;
e daly os do castelo / fillaron-s’ a combater

Denn die Mauren spähten / bis der König ganz sicher
vor ihnen war, und schnell / bauten sie eine andere Mauer
zwischen der Burg und dem Dorf, / die sehr breit, stark und fest war,
und von dort fingen sie an, / gegen die Menschen in der Burg zu kämpfen

26 Tan feramente, en guisa / que uu ric-ome onrado
muito, que dentro jazia, / e Don Nun’ era chamado,

²⁰⁴ O’Callaghan, *El rey sabio*, 1999, 225-226.

²⁰⁵ *Ricohombre* wurde das Glied der Oberschicht des kastilischen Adels genannt. *Diccionario Terminológico*, 1993, 346.

con peça de cavaleiros, / foi de tal guisa coitado,
que al Rey enviou logo / que o mandass' acorrer.“

Das (der Kampf) war so intensiv, dass ein sehr ehrenhafter Adliger,
der innerhalb der Burg war / und Don Nun' hieß,
mit einer Menge von Rittern / so unglücklich war,
dass er den König gleich darum bat, / ihm Hilfe zu schicken.

Wie bereits erwähnt, ist Manuel González Jimenez²⁰⁶ der Meinung, dass die Politik Alfons', die Mudejaren einiger Dörfer in andere Gebiete umzusiedeln, eine wichtige Ursache für den Aufstand von 1264 war. Meines Erachtens nach bildet Jerez jedoch ein Gegenbeispiel, denn genau dort, wo die Mudejaren ihr Eigentum behielten und relative Autonomie herrschte, ist die Erhebung entstanden. Gemäß der *cantiga* 345 war Alfons der Meinung, dass diese maurische Autonomie die Ursache des Aufstands war: „jedoch ließ (er) das Dorf der Mauren / wie es war, / und deswegen / hatte (er) eben (das Dorf) verloren“. Meines Erachtens waren weder die Autonomie einiger mudejarischer Dörfer noch die strenge Haltung Alfons' die Ursache des Aufstands. Vielmehr werden die Mudejaren, die in allen Fällen eine unterdrückte und erst vor kurzem eroberte Bevölkerungsgruppe darstellten, die erste Gelegenheit wahrnahmen, um sich gegen die Regierung der Eroberer zu erheben. Diese Gelegenheit war gegeben, als sie vom König von Granada und vom Emir von Marokko Unterstützung erfuhren. Auf einen solchen Moment hatten sie gewartet, und deswegen verbreitete sich die Erhebung so schnell. Einen Hinweis darauf findet man in der *Crónica del Rey Don Alfonso Décimo*²⁰⁷. Dort heißt es, dass die Mauren von Murcia und allen anderen von Kastilien eroberten Gebieten von dem Plan eines Aufstands erfuhren und deshalb einen Boten zu *Abén Ahmar* schickten. Es wurde vereinbart, dass sich alle an demselben Tag gegen Alfons erheben sollten. Gleichzeitig sollte der König von Granada Kastilien den Krieg erklären. Der Plan wird von einer maurischen Elite organisiert worden sein, einer Elite, die in Andalusien und Murcia geblieben ist: „zu diesem Kreis gehörten König Alboquez (von Murcia) und alle anderen Mauren, die im Königreich Murcia geblieben waren“.²⁰⁸ So scheint es, dass der Aufstand von 1264 weniger ein spontaner Volksaufstand gegen Alfons' Willkürherrschaft als

²⁰⁶ González Jimenez, *En Torno a los origenes*, 1988, 187.

²⁰⁷ *Crónicas*, Rosell, 1953, 9.

²⁰⁸ Ebd.

vielmehr ein organisierter maurischer Angriff gegen Kastilien war, in welchem auch die Ambitionen des Königs von Granada deutlich werden.²⁰⁹ Die Forschung ist sich zumindest darin relativ einig,²¹⁰ dass Granada die Mudejaren bei dem Aufstand nicht nur unterstützte, sondern sie auch dazu anstiftete. Das enge Verhältnis zwischen dem König von Granada und den Mudejaren kommt auch in der *Cantiga* 185 dadurch zum Ausdruck, dass ein Mudejar namens *Belmez* das Vertrauen des christlichen *alcaide* missbrauchte und die Burg von *Chincoya* dem König von Granada übergab. Allerdings ist kaum genau zu bestimmen, wie groß die direkte Teilnahme von Granada und Marokko an dem mudejarischen Aufstand war.²¹¹

Seitens Kastiliens ließ die Reaktion nicht lange auf sich warten. Alfons berief den mächtigen religiös-militärischen Orden Calatrava und die Ritter aus dem Zentrum und dem Norden Kastiliens ein, gleichzeitig bat er Papst Clemens VI. um eine Bulle für einen Kreuzzug, in der die Christen aufgefordert wurden, für Kastilien zu beten und gegen die Mauren zu kämpfen. Der Papst gab Alfons eine solche Bulle und gestand ihm für eine Dauer von drei Jahren die *decíma*, den zehnten Teil der kirchlichen Einkünfte, zu. Alfons bekam auch Hilfe von seinem Schwiegervater, dem König von Aragón, Jakob I. Die persönliche Unterstützung durch Jakob I. war entscheidend für den Sieg Kastiliens, da die Truppen von Aragón alle aufständischen Festungen in Murcia zurückeroberten und Alfons deshalb seine Kräfte auf Andalusien konzentrieren konnte. Die Einigung zwischen Alfons X. und Jakob I. war ein wichtiger Moment in der christlichen Reaktion.

Der mudejarische Widerstand wird bis Ende 1266 gedauert haben, da Alfons schon 1267 begann, neue Siedlungsurkunden für die aufständische Region auszustellen, und Jerez – die wichtigste und letzte Bastion des Aufstands – wurde im Oktober 1266 besiegt.²¹² In der Folge bat der besiegte König von Granada um Verzeihung und schwor Alfons noch einmal seine Treue. Die wichtigste Folge des mudejarischen Aufstands jedoch war die Entscheidung Alfons', alle Aufständischen und einen großen Teil der Bevölkerung des Guadalquivir-Tals aus Kastilien zu vertreiben. Auch wollten viele Muslime nun nicht mehr dort leben. Die

²⁰⁹ Wenn Kastilien unterworfen würde, würde Granada von dem Tribut (*parias*) und der Verpflichtung gegenüber Kastilien befreit und könnte als hegemoniale Macht unter den muslimischen Königreichen Andalusiens entstehen.

²¹⁰ Dazu kann man die folgenden Autoren erwähnen: *Garcia Fitz*, Alfonso X, 1997, 222; *O'Callaghan*, El rey sabio, 1999, 225-234; *González Jiménez*, Alfonso X, 1993, 77-81, *Ballesteros Beretta*, Alfonso el Sabio, 1963, 362-417.

²¹¹ *Garcia Fitz*, Alfonso X, 1997, 223. Der Autor spricht auch von einer „nordafrikanischen Lösung“, die sich für die andalusischen Führer als strategisches Mittel gegenüber der kastilischen Politik präsentierte, Ebd., 221-222.

²¹² *González Jiménez*, En Torno a los origenes, 1988, 42.

Entscheidung Alfons' brachte große wirtschaftliche Schwierigkeiten mit sich, denn der Rückzug bzw. die Vertreibung der Mudejaren bedeutete den Verlust eines großen Anteils der Arbeitskräfte auf dem Land.

Die Siedlungsurkunde (*carta-poblas*), die nach dem Aufstand von 1264 ausgestellt wurde, weist darauf hin, dass die Region Andalusien fast unbewohnt war. In diesem Sinne ist auch die Siedlungsurkunde von Puerto de Santa Maria vom Dezember 1281 zu verstehen. Das bedeutet nicht, dass es die Stadt vor 1281 nicht gab. Das maurische Dorf *Alcanate* befand sich unter denjenigen, die seit dem Abkommen mit Ferdinand III. politische Autonomie besaßen und sich 1264 gegen Kastilien erhoben. Trotz Alfons' Bemühen, die Region Cádiz nach dem Aufstand wirtschaftlich zu festigen, waren die Siedler angesichts der Gefahr eines potenziellen marokkanischen Seeangriffs demotiviert. Die Siedlungsurkunde von 1281 zeigt deshalb, dass die Stadt auch fast 20 Jahre nach dem Aufstand noch unterbevölkert war. In Bezug darauf behauptet O' Callaghan, dass die 24 *cantigas*, die von den Wundern Marias in Puerto de Santa Maria erzählen, zu den Bemühungen Alfons' gehörten, Siedler für das Dorf anzuziehen.²¹³

Nach dem Aufstand von 1264 verschlechterte sich die Situation der Mudejaren merklich, da Alfons nicht noch einmal die Kontrolle über Andalusien verlieren wollte. Das bedeutet aber nicht, dass alle Muslime verfolgt oder vertrieben wurden. Allerdings war die Zahl der verbliebenen Mudejaren stark zurückgegangen und die Mauren wurden noch mehrere Male umgesiedelt. Ein Beleg dafür sind die Dokumente von Orihuella in Murcia. Unter diesen Dokumenten befindet sich eine Siedlungsurkunde Alfons' von 1272, in der er befahl, die Vorstadt Orihuella mit Mauren und ihren Familien zu besiedeln und in welcher er die Bewohner von Orihuella ausdrücklich ermahnte, dass niemand die Mauren belästigen durfte:

„1272, abril 8. Murcia

Por ffazer bien et merçet al Conçeio de Orihuella, Mandamos que ayan arraua pora poblar y moros dallende la puente do ellos quissieren. Et todos los moros que y uinieren que uengan saluos et seguros con sus mugeres et sus fffios et con todo lo suyo. Et ninguno non sea ossado de les ffazer ffueça nin tuerto nin mal ninguno.“²¹⁴

Murcia, 8. April 1272

Zum Wohl des Landkreises Orihuella befehlen wir, dass die Vorstadt mit Mauren aus jenseits der Brücke besiedelt wird. Und alle Mauren, die da hinkommen, sollen mit ihren Frauen, ihren

²¹³ O'Callaghan, *El rey sabio*, 1999, 235.

²¹⁴ Documentos ineditos, *Estal*, 1984, 104, Dokument 2.

Kindern und allem, was zu ihnen gehört, in Sicherheit kommen. Und niemand darf wagen, ihnen etwas Gewalttätiges oder Böses anzutun.

Aus den Beispielen dieses Kapitels kann man folgern, dass Alfons je nach Situation unterschiedliche Maßnahmen ergriff. Jedoch bedeutete das nicht, dass Alfons keine klare politische Linie verfolgte. Diese Maßnahmen sind lediglich als unterschiedliche Mittel für ein politisches Ziel zu begreifen, und zwar, eine zentralisierte Macht über alle gesellschaftlichen Sektoren und Glauben seines Königreiches auszuüben. Dafür brauchte er ein sicheres Land, in dem alle in einem friedlichen *status quo* blieben.

3.2 Die soziale Stellung der Mauren unter der Regierung Alfons'

Die Forschung betont immer wieder Alfons' ambivalente Haltung gegenüber religiösen Minderheiten, die sowohl in seinem Leben wie auch in seinem Werk zum Ausdruck kommt. Die Ambivalenz besteht darin, dass der Gelehrte Alfons in der orientalischen Kultur, deren Träger Juden und Mauren waren, seinen Wissensdurst stillte. Gleichzeitig sah der Herrscher Alfons in den Nicht-Christen ein Übel, das er tolerieren musste. Und der Ritter Alfons nahm zudem die kriegerische Bedrohung durch die muslimischen Feinde wahr. Mit dieser Ambivalenz befasst sich Julio Valdeon Baroque in seiner Abhandlung *Alfonso X y la convivencia cristiano-judio-islamica*.²¹⁵ Zeitlich ordnet der Autor Alfons zwischen der harmonischen Zeit der drei „Kasten“ und der Verfolgungszeit der katholischen Könige ein. Er konstatiert, dass der Widerspruch in den Werken Alfons' und in seinem Leben darin bestanden habe, dass einerseits das religiöse Zusammenleben (*convivencia*) zur Zeit Alfons' seine Blütezeit erreicht habe und dass andererseits Alfons eine sehr strenge Politik gegenüber religiösen Minderheiten verfolgt habe.²¹⁶ Nach Valdeon resultiert diese Ambivalenz aus der kulturellen Stellung Alfons', da dieser zwischen zwei Welten gestanden habe, nämlich zwischen der westlich-christlichen und der orientalischen muslimisch-jüdischen.²¹⁷ Die widersprüchliche Haltung Alfons' stellt auch Mercedes García-Arenal²¹⁸ in ihrer Untersuchung der *Cantigas de Santa Maria* fest. Die Autorin zeigt Alfons' zweideutige Haltung in den *Cantigas* anhand Bewunderung Alfons' für die muslimische

²¹⁵ Valdeón Baroque, Alfonso X y la convivencia, 1985. Von dem selben Autor das Kapitel: La relación de Alfonso X con musulmanes y judíos, in: Valdeón Baroque, Alfonso X, 2003.

²¹⁶ Valdeón Baroque, Alfonso X y la convivencia, 1985, 168.

²¹⁷ Ebd., 175.

²¹⁸ García-Arenal, Los Moros en las Cantigas, 1985, 136.

Kultur einerseits, die sich in der Dichtung, Strophenform und Melodie der *Cantigas* niederschlägt, und der Reproduktion damaliger gesellschaftlicher Bilder der Mauren als Feind und Bedrohung andererseits, die nach Meinung der Autorin in den *Cantigas* zum Ausdruck kommen.

Bezüglich der Ambivalenz Alfons' verweist Dwayne Carpenter auch auf den entschiedenen und harten Charakter der Reconquista und folgert daraus, dass es trotz des intellektuellen Ökumenismus zwischen Mauren, Juden und Christen am Hof Alfons' immer religiöse und soziale Schranken gabe, die kein ausschließlich kulturelles Streben ermöglichten.²¹⁹ Carpenter erklärt Alfons' Verhalten folgendermaßen: Einerseits drückte der kastilische Herrscher seine christliche Orientierung durch seine Verachtung gegenüber dem Islam aus, andererseits erkannte er die Notwendigkeit an, einige Elemente des anderen Glaubens zu tolerieren, um die gesellschaftliche Stabilität zu sichern. Nach Meinung Carpenters war die Toleranz, die von Alfons ausgeübt worden sei, eine rein pragmatische.²²⁰

Die Ansätze, die in der Forschung zur Erklärung der ambivalenten Politik Alfons' existieren, divergieren also teilweise voneinander. Die einzelnen Faktoren werden je nach Blickwinkel unterschiedlich gewichtet. Nach meiner Auffassung ist es jedoch weniger das ambivalente Verhalten an sich, das überrascht, als vielmehr die in den Werken Alfons' dargestellte Diskrepanz zwischen der großen Wertschätzung der orientalischen Kultur einerseits und der Verachtung religiöser Minderheiten andererseits. Diese Diskrepanz war ein Produkt der Begegnung zwischen verschiedenen, aber einander berührenden kulturellen Welten und wurde durch die verschiedenen Rollen Alfons' als Gelehrter, Herrscher und Ritter entsprechend akzentuiert. Der Gelehrte bewunderte das Wissen, der Herrscher tolerierte die Religion und der Ritter kämpfte gegen die Feinde. Ich benutze hier noch einmal diese heuristische Unterteilung, um zu zeigen, dass Alfons' Verhalten nicht an sich widersprüchlich, sondern mit den jeweiligen Einstellungen gegenüber Wissen, Religion und Krieg kohärent war.

Ziel dieses Unterkapitels ist es, den sozialen Ort der Mauren in Alfons' Politik zunächst aus gesetzlicher Perspektive zu erörtern. Die nun folgende Abhandlung basiert also auf den *Siete Partidas*, dem *Fuero Real* und einigen Dokumenten spezifischer Fälle. Außerdem werden die *Cantigas de Santa Maria* herangezogen, um die Gesetze mit den

²¹⁹ Carpenter, E. Alfonso el Sabio y los Moros, 1986, 233.

²²⁰ Ebd., 254.

alltäglichen Bildern zu vergleichen. Es soll dabei danach gefragt werden, wo die Räume der mudejarischen Freiheit und Autonomie lagen und wo Beschränkungen bestanden.

Unter den Mudejaren in Kastilien gab es zum einen juristisch Freie (*livres*) und zum anderen Sklaven und Befreite (*libertos*). Die Juden hingegen waren alle Freie. In ihrer Eigenschaft als religiöse Minderheit hatten jedoch beide besondere Verpflichtungen gegenüber dem König, die sich in erster Linie steuerlich äußerten. Juden und Mauren standen zusammen mit ihrem Eigentum unter dem Schutz des Königs und niemand durfte ihnen ihr Hab und Gut ohne die Genehmigung des Königs entwenden. Im Fall der Mudejaren hatte der König außerdem die Vollmacht über die Moscheen.²²¹

Ein Kriegsgefangener wurde sofort versklavt und konnte wie Ware verkauft, getauscht oder verschenkt werden. Viele Adlige und religiöse Einrichtungen hielten maurische Sklaven, die im Haus oder auf dem Land arbeiteten. So schenkte Alfons beispielsweise am Tag seines Geburtstags dem Kloster San Clement in Toledo acht Mauren zum Dienen.²²² Auch hatte der Preis der Sklaven eine große Bedeutung, denn sie konnten gegen Christen getauscht werden. Wenn also jemand einem Anderen einen Sklaven stahl, dann betrug die Geldstrafe – so jedenfalls vermerkt es der *Fuero Real* – viermal den Preis des gestohlenen Sklaven.²²³

Viele der freien Mauren waren im Ackerbau tätig, andere im Handel oder Handwerk. Es gibt sogar Berichte, dass einige auch beim Kirchenbau mitarbeiteten. Einer von ihnen war *Maestre Ali*, der in den *Cantigas de Santa Maria* als Baumeister der Kathedrale von Puerto de Santa Maria in Erscheinung tritt.²²⁴

Die mudejarische Gemeinde eines Dorfes oder einer Stadt bildete eine *aljama* und wurde ganz ohne Zweifel als eigene Gruppe wahrgenommen. Die Mudejaren, die in der Stadt wohnten, lebten meist in einem Viertel außerhalb der Stadtmauer, in einer Gegend, die *morería* genannt wurde. In diesem Zusammenhang wurde bereits oben das Beispiel erwähnt, in dem Alfons die Mauren im Vorort von Orihuela, auf der anderen Seite der Brücke, unterbrachte. Die *aljamas* behielten eine relative Autonomie bezüglich der Gesetze. Auf diese Weise konnten sie ihre Gerichtsprozesse selbst durchführen und ihre eigenen Bräuche beibehalten. Aber diese Autonomie bezog sich nur auf das Leben innerhalb der muslimischen Gemeinde. Wenn die Mudejaren hingegen Probleme mit Christen und Juden hatten, sollte ein christlicher Richter die Justiz verwalten. Der Vertreter und Richter der *aljamas* war der

²²¹ SP 7.1.1.

²²² Documentos ineditos, *Estal*, 1984, 181.

²²³ FR 4. 14.1.

²²⁴ CMS, *cantiga* 359.

alcalde, auch *alcayde* oder *alcaide* genannt, und der kastilische König besaß das Recht, den maurischen *alcalde* gegen einen christlichen einzutauschen.

Im *Espéculo* 4.7.5 waren Zeugenaussagen von Mauren und Juden gegen Christen verboten, es sei denn, es gab keinen christlichen Zeugen, oder aber es handelte sich um Verratsfälle, an denen Christen und Mauren beteiligt waren. Außerdem waren die Art und Weise des Eides für Mauren, Juden und Christen unterschiedlich geregelt. In den *SP* 3.11.21 – „En que manera deuen jurar los Moros“²²⁵ (wie die Mauren Eide leisten sollen) – sollte der Maure z. B. an der Tür der Moschee mit erhobener Hand am Mittag auf die Offenbarungen des Propheten Mohammed schwören und dazu bekräftigen, dass es nur einen Gott gibt, und dass er, wenn er nicht die Wahrheit sagt, an keinen muslimischen Paradiesen teilnehmen dürfe. Der Gesetzgeber wusste sehr wohl, dass er einem nicht-christlichen Zeugen nur dann wahre Aussagen entlocken konnte, wenn er dazu einen Eid forderte, der dem Glauben des Zeugen gemäß war.

Weiterhin gab es im kastilischen Gesetz, unter dem Einfluss des kirchlichen Rechts,²²⁶ das Prinzip, wonach kein Nicht-Christ Autorität über einen Christen haben durfte, und daher wurden die religiösen Minderheiten von amtlichen Stellen und der Stadtverwaltung gesetzlich

²²⁵ *SP*: 3.11.21: „Moros han su jura apartada, que deuen fazer en esta guisa: Deue yr tambiẽ el que ha de jurar, como el que ha de recibir la jura, a la puerta dela mezquita, si la ouiere y; e si nõ, enel logar do le mandare el judgador. E el moro que ouiere de jurar, debe estar en pie, e se tornarse cara, e alçar la mano conter medio día, a que llaman ellos alquibla, e aquel que ouiere de tomar la jura, deue dezir estas palabras: Juras me tu fulan moro, por aquel Dios que non ha otro si el non, aquel que es demãdador, e conecedor, e destruytor, e alcãçador, de todas las cosas, e crio esta parte de alquibla, conter que tu fazes oración. E otrosi juras me por lo que recibio Iacob de la fe de Dios, para si, e para sus fijos, e por el omenage, que fizo de la guardar. E por la verdad que tu tienes, que puso Dios en la boca de Mahomat, fijo de Abdalla, quãdo lo fizo su propheta, e su mãdadeiro, segun que tu crees, que esto que yo digo, non es verdad, o que es assi como tu dizes. E si mentira juras, que seas apartado de todos los bienes de Dios y de Mahomat, aquel que tu dizes que fue su propheta, e su mãdadero. E nõ ayas parte cõel, ni con los otros prophetas en ninguno de los paraysos. Mas todas las penas, que dize enel alcorã que dara Dios a los que non creen en la tu ley, vengan sobre ti“(Mauren leisten ihren Eid verschieden, der auf die folgende Weise geleistet werden sollte: derjenige, der schwören wird, und derjenige, der den Eid bekommen wird, sollen zur Tür der Moschee gehen; wenn sie nicht existiert, dann zum Ort, den der Richter befiehlt. Der Maure, der schwören wird, soll das im Stehen tun und die Hand Richtung Süden erheben, die sie (die Mauren) *Alquibla* nennen, und sein Gesicht wenden. Und derjenige, der den Eid bekommen wird, soll die folgenden Wörter sagen: Schwöre du, Herr Soundso Maure, bei jenem Gott, der einziger ist, jenem, der Kläger (demandador), Kenner, Zerstörer und Begreifer (alcanzador) von allen Dingen ist, die er erschuf, der den Teil dieser *alquibla* erschuf, wo du dein Gebet spricht. Außerdem schwöre bei dem, was Jakob für sich selbst und seine Söhne wegen ihres Glaubens an Gott bekamen. Bei der Wahrheit, die du glaubst, dass Gott die Worte in den Mund Mohammeds, Abdallas Sohn, legte als er ihn zu seinem Propheten und Botengänger machte, wie du glaubst. Das, was ich sage, ist jedoch nicht wahr. Und wenn Du Lügen schwörst, sollst du von aller Güte Gottes und Mohammeds, der). ANMERKUNG: *Alquibla*, aus dem arabischen al-qubla, bezeichnete die Ort in der Moschee, der in Richtung Mekkas zeigte, wohin die Muslimen in Spanien während des Gebets ihr Gesicht richteten. In mittelalterlichen Spanien befand sich dieser Ort im Süden der Moscheen.

²²⁶ IV Lateranisches Konzil (1215), Kanon 62, zitiert von O’Callaghan, *El rey sabio*, 1999, 139.

ausgeschlossen.²²⁷ Jedoch folgte die Praxis nicht immer dem Gesetz, denn Alfons X. hatte als Schatzmeister (*almoxarif*) den Juden Ishac ben Sadoc – auch als Çag de la Maleha bekannt – eingesetzt, der viele Vorrechte von Alfons erhielt. Dieses Beispiel ändert aber gewiss nichts an der Tatsache, dass die soziale Situation der Nicht-Christen viele Restriktionen aufwies.

In den *Siete Partidas*, am Anfang des Titels 25, *De los moros*,²²⁸ begründete Alfons die restriktive Behandlung der Mauren mit der „falschen“ Heiligkeit des Propheten Mohammed: „*e porque las obras que fizo non muestran del tã grand santidad, porque a tan santo estado pudiesse llegar, poren de la su ley es como denuesto de Dios*“ (und weil seine Werke und Taten keine große Heiligkeit zeigen, dass er einen heiligen Stand erreichen könnte, ist sein Gesetz wie Schimpf gegen Gott). Das ist auch der Grund, warum die Titel *De los moros* und *De los judios* sich in der siebten *partida* befinden, die einem Strafbuch entspricht, weil nach Meinung Alfons' der Glaube von Juden und Mauren einem Delikt gegen Gott entspricht.²²⁹ Die Verunglimpfung des Bildes des Propheten und des Islams steht eng in Verbindung mit dem Inhalt des Titels *De los moros*, da er elf Gesetze enthält, in denen sich die große Sorge Alfons' vor der Konversion von Christen zum Islam ausdrückt. Daher ist die erste Botschaft in *De los moros*, dass der islamische Glaube selbst ein Delikt gegen Gott sei. Jedoch ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass Alfons' größere Sorge die Konversion von Christen zum Islam war, als die Konversion von Mauren zum Christentum. Mit Hinsicht darauf werden viele restriktive Normen in *De los moros* festgelegt, wie die Strafe für die Liebesbeziehung zwischen Christinnen und Mauren oder die Strafe für die *muladíes*,²³⁰ die ehemaligen Christen, die zum Islam konvertiert waren. Als Beispiele dafür dient das Gesetz 7.25.10 in den *Siete Partidas*, das eine gesetzliche Entsprechung im *Fuero Real* 4.11.2 findet, und das Gesetz 7, 25, 4, wie im Folgenden gezeigt wird:

„Que pena merescen el moro, e la christiana que yoguieren desouno

Si el moro yoguiere con la Christiana virgen, mandamos que lo apedreen por ello: e ella por la primera vegada que lo fiziere pierda la meytad de los bienes, e herede los el padre, o la madre, o el auuelo si los ouiere, si nõ, aya los el Rey. E por la segunda pierda todo lo que ouiere, e hereden lo los herderos sobre dichos si los ouiere: e si non los ouiere, herede los el Rey: e ella

²²⁷ In den SP 7. 24.3 steht, dass Juden keine amtliche Stelle bekommen durften. Der Grund dafür war, dass sie ihre Würde und Vorrechte verloren, als sie „Gottes Sohn“ kreuzigten.

²²⁸ Die Einleitung des Titels 25 der siebten *Partidas* wird von Dwayne Carpenter im Aufsatz *Alfonso el Sabio y los Moro* erörtert. Nach seiner Meinung ist die Frage der Mauren in den *Siete Partidas* nicht nur eine religiöse Frage gewesen, sondern auch eine politische und soziale, Ebd., 232.

²²⁹ SP 7.24 und SP 7.25.

²³⁰ *Muladí* ist das entsprechende spanische Wort für das andalusische Arabische *muwalladum*, was „adoptiert“ heißt. Das war die Bezeichnung für den aus dem Christentum konvertierten Muslime.

muera por ello. Esso mesmo dezimos, e mandamos de la biuda que esto fiziere. E si yoguiere cõ christiana casada sea apedreado por ello: e ella sea puesta en poder de su marido, que la queme, o la suelte, o faga della lo que quisiere: e si yoguiere con mujer baldonada, que se de a todos, por la primeira vez açotẽ los deso uno por la villa. E por la segunda vegada mueran por ello“²³¹

Die Strafe, die der Maure und die Christin verdienen, die zusammenliegen.

Wenn der Maure mit einer jungfräulichen Christin zusammenliegt, befehlen wir, dass er dafür gesteinigt wird und sie die Hälfte ihres Vermögens beim ersten Mal verliert und ihr Vater oder ihre Mutter oder Großmutter oder Großvater es bekommt. Wenn sie diese nicht hat, erbt es der König. Und beim zweiten Mal verliert sie alles, was sie hat, und es erben die erwähnten Erben. Wenn sie nicht mehr existieren, erbt der König das ganze Vermögen. Und sie wird wegen ihrer Tat getötet werden. Dasselbe befehlen wir für die Witwe, die so etwas tut. Und wenn der Maure mit verheirateter Christin solches tut, befehlen wir, dass er gesteinigt wird, und dass sie unter der Entscheidung ihres Mannes steht. Er kann sie verbrennen lassen oder sie befreien oder machen, was er will. Und wenn ein Maure mit einer ehrloser Frau liegt, die sich allen gibt, soll man beide beim ersten Mal durch das Dorf (Villa) peitschen und beim zweiten Mal müssen sie beide wegen ihrer Tat sterben.

„Que pena merescce auer el christiano que se tornare moro

Ensandescen a las vegadas omes y ha, e pierdẽ el seso e el verdadero entendimiẽto, como omes de mala vẽtura, e desesperados de todo bien reniegan la fe de nuestro Señor Iesu Christo, e tornan se moros, e tales y ha dellos que se mueuẽ a lo fazer por Sabor de biuir a su guisa, o por perdidas que les auienẽ de parientes que les matan, o se les mueren o por que pierden lo que auian, e fican pobres, o por malos fechos que fazen temiendo la pena que merecen por razõ dellos: e por qual quier destas maneras sobre dichas, o de otras maneras semejãtes que se mueuen afazer tal cosa como esta: fazẽ muy grã maldad, e muy grã traycion. Ca por ninguna perdida, nin pesar que les viniessse, nin por ganancia, nin por riqueza, nin buena andãça, nin sabor que entiendiessen auer en la vida deste mundo, non deuen renunciar la fe de nuestro Señor Iesu Christo“²³²

Die Strafe, die der Christ verdient, der Maure geworden ist

Manchmal verlieren die Menschen ihren Verstand und wahres Wissen, wie verzweifelte Menschen ohne Glück, die den Glauben an Unseren Herrn Jesus Christus verlieren und Mauren werden. Und es gibt diejenigen, die das wegen des Vergnügens tun, das sie haben, die Lebensweise der Mauren zu leben. Oder wegen des Verlustes ihres Habs und Guts, weil ihre Verwandten getötet wurden oder auf natürliche Weise verstorben sind und aus diesem Grund diese Menschen arm werden. Oder wegen der Angst vor der Strafe, die sie auf Grund ihrer Verbrechen verdienen. Sei es wegen dieser Gründe, die oben erwähnt wurden, oder irgendwelcher anderen ähnlichen Gründe, die die Menschen zum Glauben der Mauren führen.

²³¹ SP 7.25.10.

²³² SP 7. 25. 4.

Wenn sie eine solche Sache (Bekehrung) tun, begehen sie großes Übel und großen Verrat. Und deswegen sollen sie sich nicht wegen eines Verlusts, Bedauerns, Reichtums oder Gier vom Glauben an Unseren Herrn Jesus Christus lossagen.

Dwayne Carpenter interpretiert diese Sorge Alfons' um die Konversion der Christen zum Islam als der damaligen politischen Stimmung entsprechend, da gemäß der Meinung des Autors die Konversionen zum Islam gefährliche soziale und kriegerische Konsequenzen hätten nach sich ziehen können. In diesem Sinn wäre die alfonsinische Gesetzgebung nicht nur durch religiöse Gründe motiviert. Der Autor stellt außerdem klar, dass, wenn die religiösen Gründe tatsächlich eine so wichtige Rolle gespielt hätten, Alfons keine *muladíes* in den Staatsdiensts gestellt hätte – was er aber gemacht hat.²³³

In Bezug auf die Diskussion dieses Themas präsentiert Rivair Macedo eine interessante Interpretation der alfonsinischen Gesetze. Der Autor zählt die Bestrafung der *muladíes* zu den Bemühungen Alfons', die Islamisierung der Kultur zu verhindern oder zu beenden. Seine Interpretation basiert auf dem oben erwähnten Gesetz *SP* 7. 25. 4 und dem Gesetz *SP* 7.25.5. Macedo findet es unangemessen, dass in *SP* 7.25.5 ein *muladí* „escarnecedor de las leis“ (gesetzlose Person) genannt wird, wenn die meisten Konversionen zum Islam unter der muslimischen Herrschaft erfolgt waren, also vor der Ausarbeitung der *Siete Partidas*. Die Erklärung für diese unangemessene Regelung liegt Macedo zufolge darin, dass es Alfons' wirkliche Absicht war, die Anziehung, die die maurische Lebensweise auf viele Christen ausübte (ein Resultat aus den fünfhundert Jahren der muslimischen Präsenz auf der Iberischen Halbinsel) zu unterdrücken. Macedo betont, dass die Konversionen zum Islam in der Zeit Alfons' selten geworden waren und kein großes Problem mehr darstellten, für Alfons lag das Problem vielmehr in der Islamisierung der Kultur. Allerdings räumt Macedo andererseits ein, dass die große Akzeptanz der muslimischen Kultur am Hof Alfons' dieser Interpretation entgegen steht. Jedoch weist der Autor darauf hin, dass hier zwei verschiedenen Situationen unterschieden werden müssen. Am Hof Alfons' werde die muslimische Kultur durch die christliche Kultur gefiltert,²³⁴ während es sich im Fall der *muladíes* und ihrer Lebensweise um die reale muslimische Präsenz handele, die die christliche Hegemonie bedrohen könne.²³⁵

²³³ Carpenter, E. Alfonso el Sabio y los Moros, 1986, 232.

²³⁴ John Tolan spricht von eine „Hispanisierung“ des maurischen Wissens am Hof Alfons', in: Tolan, Alphonse X Le Sage, 1997, 135.

²³⁵ Macedo, Afonso, o Sábio e os Mouros, 2001/2002, 85.

Eine Analyse dieser Argumentation zeigt, dass Alfons zwar über die Islamisierung der Kultur besorgt war. Jedoch ist nicht bezeugt, dass diese Sorge die Motivation für das Gesetz 7.25.4 und 7.25.5 war. Alfons selbst nannte noch weitere Gründe für die Bekehrung der Christen zum Islam, und als er sagte, dass die *muladies* Gesetzlose waren, bezog er sich höchst wahrscheinlich auf das christliche religiöse Gesetz und nicht auf die *Partidas* (siehe Kapitel 3.4).

Unabhängig von der wahren Motivation Alfons' stimmen die beiden Autoren mindestens darin überein, dass die große Sorge Alfons' nicht religiös bedingt war. Wenn man die Gesetze der Titel 24 und 25 insgesamt betrachtet, erkennt man meiner Interpretation nach die Bemühungen Alfons', den intimen Kontakt zwischen Juden, Mauren und Christen zu verhindern. Obwohl also Juden und Mauren in der Gesellschaft akzeptiert waren, bedeutete dies nicht, dass sie sich miteinander – besonders mit den Christen – vermischen durften. Der Grund oder die Gründe dafür waren sicherlich sowohl politisch als auch sozial, religiös und kulturell motiviert. Schließlich gehörte die soziale Trennung zur mittelalterlichen Konzeption einer hierarchischen Gesellschaft (siehe Kapitel 4.1) und gewiss war diese Trennung für Alfons kein Diskussionspunkt.

Weiterhin kann man in einigen *cortes*²³⁶ feststellen, dass gemäß der damaligen Vorstellung einer Gesellschaft der soziale Unterschied auch durch das Aussehen und die Bekleidung deutlich gekennzeichnet werden sollte. Beispielsweise sollten sich die Mauren ihre Haare auf eine ganz bestimmte Weise schneiden und sowohl den Mauren als auch den Juden war es verboten, gelbe, grüne, rote, weiße und goldene Schuhe sowie Schmuck aus Silber und Gold zu tragen. Jüdische Frauen durften keine Kleidungsfarbe tragen, die die Aufmerksamkeit anzieht wie orange.²³⁷ In der *partida* 7, 24, 11 findet man zu diesem Thema ein interessantes Gesetz, das die Kennzeichnung der Juden behandelt und dem Kanon 68 des IV. Laterankonzils (1215) entspricht. Diese *partida* heißt *Como los judios deuen andar señalados por que los conozcan* (wie die Juden mit einem Merkmal umhergehen sollen, um erkannt zu werden) und sein Text lautet:

²³⁶ *Corte* war ein Rat unter Menschen, die autorisiert wurden, über die wichtigen Handlungen des Staats zu intervenieren. Die *cortes* wurden vom König geleitet und der Text, der sich von dieser Versammlung ergab, wurde auch *corte* genannt. Die Versammlung war zeitweilig und wandernd, also gab es z. B. die *Corte de Sevilla* (1252) usw. In den *cortes* wurden auch neue Gesetze zu den *fueros* der betreffenden Stadt hinzugefügt. Eine andere Bedeutung des Wortes bezieht sich auf das deutsche Wort Hof, z. B. „a corte de Alfonso“, der übrigens auch ein wandernder Hof war. *Diccionario Terminológico*, 1993, 118-119. Zum Thema Cortes von Kastilien und León siehe *Piskorski*, *Las Cortes de Castilla*, 1977, und *Procter*, *Curia and Cortes in Leon and Castile*, 1980.

²³⁷ Sevilla (1252), Art 10; Valladolid (1258), Art. 26, Sevilla (1261); Art. 29, Jerez (1268); Art. 7, zitiert von *O'Callaghan*, *El rey sabio*, 139.

„Mvchos yeros, e cosas desaguisadas acaescen entre los christianos, e los judios, e las judias, e las christianas, por que biuen y moran de consuno en las villas, e andan vestidos los vnos, assi como los otros. E por desviar los yerros e los males que podrïa acaescer por esta razon, tenemos por bien, e mandamos, que todos quãtos judios o judias, biuieren en nuestro Señorío, que traygan alguna señal cierta sobre sus cabeças, e que sea atal porque conozcan las gētes manifestamente qual es judio, o judia. E si algund judio ñ leuase aquella señal: mandamos que peche por cada vegada que fuere fallado sin ella diez marauedís de oro. E si ñ ouiere de que los pachar resciba diez açotes publicamente porello“.

Viele Fehler und unverschämte Sachen passieren zwischen Christen und Jüdinnen oder zwischen Christinnen und Juden, weil sie miteinander in den Dörfern leben und wohnen und ähnliche Kleidung tragen. Und um die Fehler und das Übel zu verhindern, die wegen dieser Tatsache passieren können, halten wir es für gut und befehlen, dass alle Juden und Jüdinnen, die in unserem Königreich leben, ein Merkmal auf dem Kopf tragen, so dass die Menschen deutlich erkennen können, welcher Jude oder Jüdin ist. Und wenn ein Jude dieses Merkmal nicht trägt, lautet unser Befehl, dass dieser Jude zehn *marauedís* Gold für jedes Mal, das er ohne das Merkmal angetroffen wird, zahlt. Wenn er das nicht zahlt, soll er zehn Peitschenhiebe bekommen.

Jedoch gibt es keinen Hinweis darauf, dass dieses jüdische Merkmal in Kastilien in der Praxis übernommen wurde.²³⁸ Bezüglich der Bedeutung der sozialen Differenzierung durch das Aussehen weist Joseph F. O’Callaghan auf die Tatsache hin, dass besondere Farbe und Bekleidung auch für verschiedene soziale Gruppen bestimmt waren, inklusive des Königs, und daher dürfe man eine solche Maßnahme nicht zwangsläufig als eine diskriminierende Haltung gegen Juden und Mauren ansehen.²³⁹ Trotzdem bin ich der Auffassung, dass es bei der äußerlichen Kennzeichnung in den Fällen der Juden und Mauren um etwas anderes ging, als lediglich die Unterscheidung zwischen sozialen Gruppen, sondern um die Verhinderung der Ehe zwischen Nicht-Christen und Christen, wie Alfons selbst erklärte. Dies ist etwas anderes, als das Motiv, einen Bäcker von einem Schuhmacher zu unterscheiden. Bezüglich der Juden und Mauren lag das Motiv in einer Diskriminierung der religiösen Minderheiten, die im Kastilien des 13. Jahrhunderts zweifellos auch in staatlichem Bereich gefordert wurde und zum Ausdruck kam.

²³⁸ Aber die Quellen erweisen, dass dieses Gesetz nicht ganz befolgt wurde. Ferdinand III., Alfons’ Vater, bat 1219 z. B. Papst Honorius III. aufgrund der Auswanderung der Juden ins islamische Gebiet darum, dass Juden in Kastilien und León solche Aufmachung nicht tragen mussten. Vgl. *Gorosterratzu*, Don Rodrigo Jimenez de Rada, 1925, 429, 433, 436, Dokum. 51: 1218, enero, 26; Dokum. 69: 1219, marzo, 17; Dokum. 70: 1219, marzo, 20; Dokum. 77: 1221, noviembre 24.

²³⁹ O’Callaghan, *El rey sabio*. 1999, 139.

Ein Beispiel dafür ist die Steuergesetzgebung. Die *aljama* sollte die Steuer pro Person (*impuesto de capitación: el pecho o cabeça de los judíos* und *el pecho de los moros*) einziehen. Dokumente von Andalusien stellen dar, dass die Mudejare auch Steuern für das Grundstück, den *almarjal* oder *almarial*, zahlten und dazu den zehnten Teil der Ernte.²⁴⁰ Außer der Zahlung der besonderen Steuern wegen ihres nicht-christlichen Glaubens zahlten Juden und Mauren selbstverständlich alle Steuern, die ein gewöhnlicher Christ zahlte. Das Paradoxe liegt darin, dass die Steuern der Nicht-Christen, insbesondere der Juden,²⁴¹ einen entscheidenden Beitrag zum Vermögen Kastiliens leisteten, während die Nicht-Christen aber andererseits eine sozial minderwertige Stellung innehatten, was wiederum in höheren Steuern (s.o.) zum Ausdruck kam.

Bezüglich der Religionsfreiheit präsentieren die *partida* 7. 25. 1 unter dem Titel *Onde tomo este nome moro, e quantas maneras son dellos: e en que manera deuen biuir entre los Christianos* (woher dieser Name Maure kommt, wie viel es Arten von ihnen gibt und wie die Mauren unter Christen leben sollen) eine gute Basis, um die religiöse Toleranz unter der Regierung Alfons' X. zu analysieren. Das oben erwähnte Gesetz wurde insgesamt von einigen Autoren als tolerant bezeichnet. Dabei sind jedoch insbesondere zwei Einschränkungen zu berücksichtigen, die die religiöse Praxis direkt betreffen, nämlich den Verlust des Besitzes der Moscheen und das Verbot des öffentlichen Opfern:

„E dizimos que deuẽ biuir los Moros entre los Christianos, en aquella mesma manera, que diximos en el titulo ante deste que lo deuẽ fazer los judios guardando su ley, e nõ denostando la nuestra. Pero en las villas delos Christianos non deuen auer los Moros mezquitas, nin fazer sacrificio publicamẽte ante los omes. E las mezquitas, que deuian auer antiguamẽte deuẽ ser del Rey, e puede las el dar aquiẽ se quisiere. E como quier que los Moros non tengan buena ley: pero mientras biuierẽ entre los Christianos en segurança dellos, nõ les deuen tomar, nin robar lo suyo por fuerça, e qualquier que contra esto fiziere mandamos que lo peche doblado todo lo que assi les tomare“²⁴²

Und wir sagen, dass die Mauren unter Christen leben sollen, wie wir in dem vorhergehenden Titel sagten, wie auch die Juden es machen sollen: Sie behalten ihre Gesetze und missachten nicht die unseren. Deshalb dürfen die Mauren ihre Moscheen nicht in

²⁴⁰ MHE, 1:263-265, n. 120 (1270, 19. Mai); DAAX , 207, n.187 (1256, 6. November); León tello, judíos, 382-388, n. 13 (1290, September); CODOM, 3:74-75, n. 55 (1260 30. Juni); DAAX, 114,126-127, n. 115 (1254, 11.Marz), 125 (28. Marz) zitiert von *O'Callaghan*, *El rey sabio*, 1999, 143.

²⁴¹ Die jüdische *aljama* brachte durch die Steuer eine bedeutende Summe zur Krone Kastiliens, da die Juden reicher und zahlreicher als die Mudejare waren. Ebd., 145.

²⁴² *SP* 7.25.1

christlichen Dörfern haben und kein öffentliches Opfer vor Menschen darbringen. Und die Moscheen, die sie früher hatten, müssen dem König gegeben werden, und er kann sie geben, wem er will. Und weil die Mauren kein gutes Gesetz haben, während sie unter den Christen leben, darf man zugunsten ihrer Sicherheit ihr Eigentum nicht nehmen oder stehlen, und jemandem, der das macht, befehlen wir, dass er doppelt so viel zahlt von allem, was er nahm.

Der erste Satz erweckt hinsichtlich seiner relativ toleranten Aussage Aufmerksamkeit „Sie behalten ihre Gesetze und missachten nicht die unseren“. Das wirtschaftliche Motiv, das hinter dieser vermeintlich toleranten Aussage stehen könnte, sind die Steuereinnahmen des Königreichs, die aufgrund der Zusatzsteuern für Nicht-Christen möglicherweise höher lagen, wenn Juden und Mudejaren ihren Glauben und ihre Lebensweise beibehielten. Die Situation war demnach mit der in den muslimischen Königreichen vor der Reconquista vergleichbar, wobei die „Menschen des Buches“ (Juden und Christen) eine besondere Steuer, die *djizya*, zahlen mussten. Gleichzeitig war die Sondersteuer aber auch der Grund dafür, warum damals die Zahl der *muladíes*, der zum Islam konvertierten Christen, so groß gewesen war.²⁴³

Der Verlust des Besitzes der Moscheen bedeutete nicht, dass die Mudejare keinen Ort mehr für ihren Gottesdienst hatten, sondern dass der König gesetzlich mit den Moscheen alles machen konnte, was er wollte. Und selbst wenn Alfons tatsächlich zahlreiche Moscheen in Kirchen umwandelte, blieben viele *aljamas* mit ihren Moscheen erhalten.²⁴⁴ Diesbezüglich ist zu beachten, dass Alfons in seiner Argumentation für das Verbot des Opfers darauf verzichtete, den heidnischen und blutigen Charakter des Opfers zu erwähnen. Das bedeutet, dass die Sorge auf den öffentlichen Charakter des Opfers gerichtet war, und nicht auf den moralischen Aspekt, es sei denn, dass das moralische Problem implizit wäre. Dies ist aber bei den *Siete Partidas* unwahrscheinlich, denn die Haupteigenschaft der *Partidas* war die offene Erklärung. Der öffentliche Charakter des Opfers könnte bei Alfons im Mittelpunkt gestanden haben, da die Öffentlichkeit das Opfer als eine Beleidigung des christlichen Glaubens angesehen haben könnte. Auf jeden Fall bedeutet das Verbot des öffentlichen Opfers in den *Siete Partidas* nicht, dass die Mauren ihre Opfer nicht trotzdem privat verrichten durften. Das weist darauf hin, dass die Aussage des Gesetzes 7.25.1 zwar keine umfassende Religionsfreiheit darstellt, aber auch keine umfassende Einschränkung. Der normative Text ließ dem König bei seinen Entscheidungen ganz offensichtlich Interpretationsspielraum.

²⁴³ Macedo, Afonso, o Sábio e os Mouros, 2001/2002, 85.

²⁴⁴ Das Verbot des öffentlichen Opfers bezog sich wahrscheinlich auf das Fest *īd al-Adhā* (Opferfest) am 10. des Monats *dū-l-hiyyā*, dem Tag, an dem die Pilger opfern, vgl. Carpenter, Alfonso el Sabio y los Moros, 1986, 244.

Bezüglich der in den *Partidas* ausgedrückten Verachtung des muslimischen Glaubens, wonach die muslimischen Gesetze „wie Schimpf gegen Gott“ seien, findet sich eine Parallele in den *Cantigas de Santa Maria*. Die Lieder präsentieren ein negatives Bild Mohammeds, wie die folgenden Beispiele zeigen: „e disse-lhe: Sennor, oi / mais que quer’ eu crischão / per vossa mão tornar / e seer convertudo / e Mafomete leixar, /o falso recreudo.“²⁴⁵ (Und (er) sagte: Herr, / ich möchte gern Christ werden, / und durch seine Hand konvertieren / und Mohammed verlassen, / den Unehrliehen und Feigling); „Ca se ela quer que seja / o seu nom’ e de seu Filho / nomeado pelo mundo, / desto non me maravilho, / e corrudo del Mofamet / e deitado en eixillo / el e o Diab’ antigo / que o fez seu avogado“²⁴⁶ (Weil sie (Maria) will, dass ihr Name und der ihres Sohnes in der ganzen Welt genannt werden, / das verwundert mich nicht / und dass der (Name) Mohammeds verbannt wird / und er ins Exil gesendet wird, / er und der alte Teufel, der ihn (Mohammed) als seinen Advokat nahm).

Andererseits haben die Mauren den *Cantigas* zufolge in einem Aspekt ihres Glaubens Recht, nämlich in ihrem Glauben an die Jungfrau Maria: „O soldan diss’ ao mouro: / ‘Eno alcoran achey / que Santa Maria virgen / foi sempr’; e pois esto sey, / guerra per nulla maneira / con ela non fillarey“²⁴⁷ (Der Sultan sagte dem Mauren: / ‚Im Koran fand ich, dass die Heilige Maria jungfräulich / immer war; deswegen weiß ich, / auf keinen Fall / führe ich einen Krieg gegen sie). Weiterhin zeigt Maria in jeder ihrer gesungenen Begegnungen mit den Mauren in den *Cantigas* ihre Macht, die sofort von den Muslimen anerkannt wird. Daraus kann man folgern, dass das Marienbild in den *Cantigas* als Symbol der Überlegenheit der Christen genutzt wurde. Mehr als ein metaphorisches literarisches Symbol wurde tatsächlich die Figur Marias von Alfons’ Vater, Ferdinand III., als christliches Siegesymbol verwendet, indem er ihr Bild ganz bewusst auf das Portal der Moscheen legte: „e quand’ algũa cidade / de mouros ya gãar, / ssa omagen na mezquita / pōya eno portal.“²⁴⁸ (als er eine Stadt / von den Mauren gewann, / ihr Bild auf das Portal / der Moscheen legte). Jedoch muss man auch beachten, dass Maria außer einem Symbol des christlichen Sieges auch ein gemeinsames Element zwischen den beiden Religionen war. Dieser Aspekt des Glaubens an die Heilige Maria wird im nächsten Kapitel 4.4 noch im Detail erörtert werden.

Die Untersuchung der Stellung der Mauren unter der Regierung Alfons’ machte deutlich, dass die Faszination Alfons’ für das orientalische Wissen nicht den religiösen und

²⁴⁵ CSM, cant. 28

²⁴⁶ CSM, cant. 328

²⁴⁷ CSM, cant. 165, V.65-66

²⁴⁸ CSM, cant. 292

sozialen Bereich umfasst. Von seiner großen Toleranz gegenüber dem orientalischen Wissen lässt sich nicht ableiten, dass er die drei Religionen gleichwertig und nach gleichem Recht behandelte. Der Freiheitsraum der gewöhnlichen Mudejaren war die *aljama* in der *morería*, eine muslimische Insel in der Stadt, wo die Gemeinde ihre Sprache, Bräuche, Justiz und Religion behalten durfte, solange sie keine Intimität mit den Christen hatten. Diese Mudejaren, die „Muslime des Königs“, waren wichtig für die königliche Wirtschaft. Sie waren daher ein toleriertes Übel, das aber zugleich immer noch eine Bedrohung für die Christenheit darstellte, sei es wegen der Gefahr eines Aufstands oder wegen der Islamisierung der Kultur. Die muslimischen Gelehrten hatten jedoch zwei weitere Freiräume, und zwar am Hof des Königs und an der Universität neben der intellektuellen Elite der Juden.

3.3 Die soziale Situation der Juden im Vergleich zu den Mauren

In den *Siete Partidas* wurden Mauren und Juden zusammen mit Mördern, Hexen, Betrügern, Ketzern, Selbstmördern, Räubern und anderen Verbrechern in derselben *partida* genannt, weil sie den Erklärungen Alfons' zufolge gegen das Gesetz Gottes vorgingen. Trotzdem wurden die beiden religiösen Minderheiten nicht in jeder Hinsicht gleich behandelt. Beide standen zwar unter dem Schutz des Königs, aber während die Juden alle frei waren, gab es unter den Mauren auch Sklaven. Ein anderes Beispiel der ungleichen Behandlung ist, dass die Juden ihre Synagogen behalten durften, während die Mauren den Besitz ihrer Moscheen verloren. Die geographische Verteilung der Mauren und Juden in Kastilien weist auch auf ihre unterschiedlichen „Funktionen“ in der Gesellschaft hin. Während die meisten Mauren als Bauern auf dem Land geblieben waren, lebte der Hauptteil der Juden in den großen Städten²⁴⁹ und arbeitete im Handel. Die Juden hatten eine wichtige Rolle in der kulturellen und religiösen Dreiecksbeziehung zwischen Juden, Christen und Mauren, da sie sowohl kastilische als auch arabische Sprachkenntnisse hatten. Dies schrieb ihnen zum einen eine Vermittlerrolle zu, zum anderen trugen sie durch Übersetzungsarbeit wesentlich zum Erhalt des orientalischen Wissens bei, das verloren zu gehen drohte, da nur sehr wenige der intellektuellen maurischen Elite in Kastilien geblieben waren. Auch für die Werke Alfons' waren die Juden in ihrer Eigenschaft als Übersetzer ein wichtiges und neutrales Element. Nach den Studien von David Romano arbeiteten sie an 74% der Werke mit, die am Hof

²⁴⁹ Callaghan spricht von 3.600 jüdischen Familien im Königreich Kastilien-León gemäß den fiskalischen Daten von 1290. Die meisten Familien befanden sich in Zentren wie Toledo und Sevilla. O'Callaghan, *El rey sabio*, 1999, 133.

Alfons' geschrieben wurden.²⁵⁰ Aus diesem Grund ist die Untersuchung der Stellung der Mauren im Werk Alfons' ohne die Beachtung der Rolle der Juden nicht möglich. Das vorliegende Unterkapitel versucht deshalb einen Vergleich der Situation der Juden und der Mauren im Kastilien des 13. Jahrhunderts.

Bezüglich der Gesetzgebung auf der Iberischen Halbinsel existierten bereits am Anfang des 6. Jahrhunderts westgotische antijüdische Gesetze, die unter dem Einfluss des spätromischen Gesetzbuches Theodosius' II. (401-450) (*Codex Theodosianus* 438) standen.²⁵¹ Dieses spätromische Gesetzbuch enthielt die ersten antijüdischen Gesetze, in denen die Hebräer als Volksfeinde und minderwertige Menschen hingestellt wurden, und bildete die Grundlage für die *Lex Romana Visigothorum* (506). Dieses westgotische Gesetzbuch verbot zum Beispiel den Bau von Synagogen, die Ehe zwischen Juden und Christen und die Übernahme öffentlicher Ämter durch Juden.²⁵² Im weiteren geschichtlichen Verlauf hat sich die rechtliche Situation der Juden verschlechtert. Im westgotischen Spanien hatte die Verfolgung der Juden durch die Gesetze des Königs Sisebut (612) zugenommen, denen zufolge sich die Juden entweder zum Christentum bekehren oder das Land verlassen mussten.²⁵³ Ein anderes Beispiel für die schwierige Situation der Juden im westgotischen Spanien ist die *Lex Visigothorum renovata* (702), wonach die Juden sich taufen lassen und christlichen Predigten zuhören mussten. Außerdem wurden alle hebräischen Bräuche, wie die Beschneidung, verboten, die Juden durften keine Immobilien besitzen oder erwerben, die Konvertierten sollten auch ihre Verwandten und Bekannten verfolgen und Delikte, die von einem Juden verübt wurden, sollten mit Steinigung in der Öffentlichkeit bestraft werden.²⁵⁴ Aufgrund der Härte und der Grausamkeit der antijüdischen Gesetze wurde das Leben der Juden in den christlichen westgotischen Königreichen unerträglich, so dass diese in die muslimischen Königreiche auswanderten. Die Auswanderung der Juden hatte Eladio Cortés zufolge einen indirekten Einfluss auf das Schicksal Europas, da die Juden durch ihre Vermittlerrolle zwischen den wandernden Stämmen der Wüste Nordafrikas und den arabischen Eroberern an der muslimischen Expansion beteiligt gewesen seien.²⁵⁵ Vier Jahrhunderte lang lebten die Juden in gewisser religiöser Freiheit im muslimischen Spanien

²⁵⁰ Zitiert von Valdeon Barunque, Alfonso X, 2003, 207.

²⁵¹ Cortés, Visigodos y Judíos, 1996, 1.

²⁵² Ebd., 2.

²⁵³ Amador de los Rios, Historia de los judios, 85-87.

²⁵⁴ Hier ist es bemerkenswert, dass dieses Gesetzbuch in den christlichen Reichen nach 711 n. Chr. unter dem Name *Forum Judicum* weiter verwendet wurde, vgl. Cortés, Visigodos y Judíos, 1996, 2-3.

²⁵⁵ Ebd., 4.

bis zu den Dynastien der Almoraviden und Almohaden (11.-13. Jahrhundert), unter denen die Nicht-Muslime sich entweder zum Islam bekehren oder ihr gesamtes Vermögen übergeben mussten.

Wegen der strengen almohadischen Gesetze kehrten die jüdischen Gemeinden in die christlichen Königreiche Spaniens zurück, wodurch die Zahl der *juderías* (jüdische Stadtviertel) in den christlichen Städten stark anstieg. Die spanischen Städte waren für die Juden wieder wesentlich sicherer, seit Ferdinand I. von Kastilien und León die strengsten antijüdischen Gesetze des Königreiches Toledo im Jahr 1066 außer Kraft gesetzt hatte.²⁵⁶ Seine Entscheidung wurde später von Papst Alexander II. durch ein Dekret bestätigt, wodurch das Zusammenleben zwischen Juden und Christen in der Anfangszeit der Reconquista ermöglicht wurde,²⁵⁷ obwohl dieses Zusammenleben noch viele Beschränkungen hatte und die Juden vor dem Gesetz und in der Gesellschaft weiter als Unterworfenen und Minderwertigen behandelt wurden.

Bezüglich der Stellung der Mauren und Juden in der kastilischen Gesellschaft präsentiert Albert Bagby Jr. in seinem Artikel *Alfonso X, el Sabio compara moros e judíos* eine interessante Analyse der *Cantigas de Santa Maria*. Er untersucht die *cantigas* 5, 264, 348 und 401, in denen Mauren und Juden zusammen erwähnt werden. Der Autor beschreibt, wie Juden und Mauren in den *cantigas* dargestellt werden und stellt fest, dass dieses literarische Werk den weisen König als Mensch enthüllt, ein Mensch, der mit den typischen Gefühlen seiner Epoche begnadet war.²⁵⁸ Unter den vier analysierten *cantigas* präsentiert die *cantiga* 348 einen Vergleich zwischen Mauren und Juden. Diese *cantiga* erzählt die Geschichte eines christlichen Königs, der Schwierigkeiten bezüglich der Finanzierung des Kriegs gegen die Mauren hatte. Dann träumte der König eines Nachts von der Heiligen Maria, die ihm zeigte, wo er einen Schatz finden könnte. Als der König ein Jahr später mit seiner Armee in Granada eintraf, fand er einen Schatz aus Gold, Edelsteinen und edler Kleidung, der von den Juden versteckt worden war:

27 „sei ben, ca mui gran tesouro/ te darei que ascondudo
jaz sso terra, que meteron/y mui peyores ca mouros.“

Ich weiß von einem großem Schatz / und werde ihn dir geben,

²⁵⁶ Fidalgo Francisco, *Los judíos y las Cantigas*, 1996, 92

²⁵⁷ Ebd., 92.

²⁵⁸ Bagby, *Alfonso X*, 1970, 578.

der unter der Erde versteckt ist / wo Schlimmere als die Mauren ihn hinlegten.

47 „e outras dōas mui nobres/ de prata, todas douradas,
dos judeos, seus ãemigos, / a que quer peor ca mouros.“

Und anderen sehr edlen Schmuck / aus Silber und Gold,
von den Juden, ihren Feinden, / die sie (Maria) weniger als die Mauren mag.

Bagby Jr. stellt fest, dass die *cantiga* 348 zusammenfasst, was die anderen *cantigas*, in denen Mauren und Juden zusammen auftreten, zeigen. Die Mauren seien Barbaren, Plünderer und politisch-religiöse Feinde, andererseits verdienen die Juden kein Vertrauen, da sie nur ihren Leuten treu sind und ihr Geiz alle anderen Interessen übertreffe. Weiterhin stellt die *cantiga* 348 einen Vergleich dar, wonach die Juden schlimmer als die Mauren sind – „muy peyores ca mouros“. Der Autor nimmt an, dass dies auch die Meinung Alfons' sei.

Gewiss sollte dieses Lied das Gefühl und die Meinung Alfons' ausdrücken. Da es sich jedoch um ein literarisches Werk handelt, muss man auch andere Elemente berücksichtigen. Dazu gehört, dass diese *cantiga* die Stimme Marias darstellt, und der Dichter muss, um Glaubwürdigkeit zu bewahren, den Blickwinkel Marias einnehmen. Aus ihrer Perspektive wären die Juden die schlimmeren Feinde, da sie ihren Sohn getötet haben und ihn weder als Messias noch als Propheten betrachten sowie ihre ewige Jungfräulichkeit nicht anerkennen. Im Gegensatz dazu glauben die Mauren an die heilige Reinheit und Keuschheit Marias und betrachten Jesus – wenn auch nicht als Gottessohn – zumindest als *Messias* und *Gottnahen* ²⁵⁹ (siehe Kapitel 4.4). Daher liegt die Vermutung nahe, dass das Lied diesen Blickwinkel berücksichtigt und die Meinung Marias ausdrückt und nicht unbedingt die des Dichters. Trotzdem ist die antijüdische Einstellung des Autors in dieser *Cantiga* ganz deutlich.

Das Antijüdische in den *Cantigas de Santa Maria* wird auch von Elvira F. Francisco herausgearbeitet.²⁶⁰ Die Autorin zählt 11 *Cantigas*,²⁶¹ in denen die Juden Protagonisten sind. Die Juden erscheinen meistens als Gegner Marias und Mörder ihres Sohnes, wie in den folgenden Versen:

²⁵⁹ Der Koran, Sure 3, 46: „Maria, Allah gibt dir frohe Kunde durch ein Wort von Ihm: Sein Name soll sein der Messias, Jesus, Sohn Marias, geehrt in dieser und in jener Welt, einer der Gottnahen“

²⁶⁰ *Fidalgo Francisco*, *Los judíos y las Cantigas*, 1996, 91-103.

²⁶¹ Die *cantigas* 4, 6, 12, 25, 27, 34, 85, 89, 107, 108, 286.

„os judeus, que sempr'acostmad' an / de querer gran mal a do mui bon talan“²⁶²

die Juden, die immer gewohnt sind, / sie, die große Güte hat, zu hassen

„a Virgen Maria, con que judeus an gran guerra“²⁶³

die Jungfrau Maria, mit der die Juden im großen Krieg sind

„mas el começou a Madr'a chamar / do que na cruz mataron os judeus“²⁶⁴

aber er begann die Mutter desjenigen zu rufen, / den die Juden am Kreuz töteten

Besonders in der *cantiga* 12 stellt Elvira F. Francisco fest, dass die Juden mit den Stereotypen belegt werden, durch die die damalige christliche Gesellschaft sie kennzeichnete.

Cantiga 12:

16 (...), „Ay Deus, ai Deus,
com' é mui grand'e provada a perfia dos judeus
que meu Fillo mataron, seendo seus
e aynda non queren connosco paz

Ach, Gott!, Ach, Gott!
wie die Falschheit der Juden groß und gut bewiesen ist
die meinen Sohn getötet haben, dessen Untertanen sie waren
und sie wollen immer noch keinen Frieden mit uns

26 Enton todos mui correndo começaram logo d'ir

²⁶² CSM, *cantiga* 27, V. 70-71.

²⁶³ CSM, *cantiga* 6, V. 9

²⁶⁴ CSM, *cantiga* 22, V. 17-18

derit'aa judaria, e acharon, sen mentir,
 omagen de Jeso-Crist', a que ferir
 yan os judeos e conspir-lle na faz

Dann rannten und gingen alle
 direkt zu der *judaria*, und fanden ohne Lüge,
 eine Figur von Jesus Christus, die Juden
 gerade verletzten und der sie ins Gesicht spuckten.

31 E sen aquest', os judeos fezeran ùa cruz fazer
 en que aquela omagen quera logo pōer.
 E por aquesto ouveron todos de morrer,
 e tornou-xe-lles en doo seu solaz.“

Und außerdem hatten die Juden ein Kreuz gebaut,
 an das sie jene Figur hängen wollten.
 Und dafür mussten alle sterben,
 und ihr Vergnügen verwandelte sich in Wehklage.

Der Autorin zufolge drückt diese *Cantiga* aus:

- Die Juden töteten Christus, ihren eigenen König. (V.18)
- Die Juden sind von Natur aus böse. (V.17)
- Die Juden verachten das Christentum. (V.28-32)
- Die Juden schützen sich in den *juderías*. (V.27)

Die Autorin nimmt an, dass diese vier Darstellungen der Juden in den *Cantigas Santa Maria* die damalige antijüdische Haltung wiedergeben und dass der minimale Schutz, den die Juden in den Gesetzwerken Alfons' genossen, das Zusammenleben zwischen den religiösen geprägten Kulturen nicht wirklich begünstigte. Elvira Francisco stellt daher fest, dass die jüdischen Gemeinden immer noch eine unterworfenen Stellung einnahmen, auch wenn Alfons

an seinem Hof von Juden umgeben war, die zu dem wissenschaftlichen und politischen Anspruch Alfons' einen großen Beitrag leisteten und einen dominanten Status innehatten.²⁶⁵

Bezüglich der Situation der Mauren und Juden stellt Dwayne Carpenter eine andere Perspektive als E. Francisco und Bagby vor. Carpenter betont, dass die Juden mehr religiöse Freiheiten als die Mauren hatten und dass die in den *Siete Partidas* dargestellte Situation der Mauren nicht nur eine religiöse Frage sei, sondern auch eine politische und soziale.²⁶⁶ Im Gegensatz dazu sei die Frage der Juden im wesentlichen eine religiöse. Er schreibt, dass die Christen die Juden nicht als eine militärische Bedrohung ansahen, wohingegen die Mauren als Ungläubige und kriegerische Gefahr angesehen wurden.²⁶⁷ Als Beweis dafür zitiert der Autor die siebte *partida*, die Dekrete enthält, die einige wichtige jüdische Institutionen schützen, wie zum Beispiel die Synagoge und den Samstag – *sábado* – (SP 7.24.4), der dem Sabbattag entspricht (SP 7.24.5):

„Como pueden auer los judios synoga entre los christianos.

Synoga es lugar do los judíos fazē oracion, e tal casa como esta ño puedē fazer nueuamente en ningund lugar de nuestro Señorío, a menos de nuestro mandado. Pero las que auian antigamente, si acaesciesse que se derribassen, pueden las fazer, e renovar en aquel suelo mismo: assí como se estaban, no las alargando mas, nin las alçando, nin las faziendo pintar. (...) E por que la sinoga es casa, do se loa el nome de Dios, defendemos que ningund Christiano non sea osado de la quebrantar, nin de sacar ende, nin de tomar alguna cosa por fuerça“²⁶⁸

Wie die Juden Synagogen unter den Christen haben dürfen.

Die Synagoge ist der Ort, wo die Juden ihr Gebet sprechen; und ein solches Haus wie dieses dürfen die Juden nirgendwo in unserem Königreich bauen, es sei denn, dass das unser Befehl ist. Jedoch die Synagogen, die die Juden schon vorher hatten und die zerstört sind, dürfen sie renovieren oder auf dem selben Grundstück, wo sie vorher standen, noch einmal bauen. Aber die Juden dürfen ihre Synagogen weder vergrößern, noch schmücken, noch bemalen. (...) Und weil die Synagoge ein Haus ist, wo der Name Gottes gelobt wird, verbieten wir, dass ein Christ es wagen darf, sie zu zerstören oder etwas mit Gewalt von dort zu nehmen.

„Como non deuē apremiar a los judios enel dia de sabado, e quales juezes los puedē apremiar.

Sabado es dia en que los judios fazen su oracion, e estan quedos en sus posadas, e non se trabajan de fazer pleytos, nin merca ninguma. E por que tal dia como este son ellos tenudos de guardar segund su ley, ño los deue ningund ome emplazar, ni traer a juyzio en el. E porende mandamos que ningund judgador ño apremie, nin costringa a los judios en el dia del sabado para

²⁶⁵ Fidalgo Francisco, Los judíos y las Cantigas, 1996, 103.

²⁶⁶ Carpenter, E. Alfonso el Sabio y los Moros, 1986, 232.

²⁶⁷ Ebd., 232.

²⁶⁸ SP 7.24.4.

trae los a juyzio por razõ de debdas, nin los prendan ni les fagan otro agrauio ninguno en tal dia. Ca assaz abundan los otros dias dela semana para contrefñir los, e demandar les las cosas que segund derecho les deuen demandar: E al emplazamiento que les fiziessen para en tal dia, nõ son tenudos los judios de responder. E otrosi sentencia que diessen contra ellos en tal dia, mandamos que non vala“²⁶⁹

Wie man die Juden am Samstag gerichtlich nicht mahnen darf und welche Richter sie gerichtlich mahnen können.

Samstag ist der Tag, an dem die Juden ihr Gebet sprechen und in Ruhe in ihren Häusern sind. Sie arbeiten weder an Handelsgeschäften noch an Rechtsstreitigkeiten. Und weil sie einen Tag wie diesen gemäß ihrem Gesetz beachten müssen, darf niemand sie vorladen noch vor Gericht bringen. Und wir befehlen, dass kein Richter die Juden gerichtlich mahnt, noch am Samstag sie wegen Schuld zwingt, vor Gericht zu kommen. Kein Richter darf sie festnehmen, noch irgendwelchen Revisionsantrag machen, denn es gibt viele Tage in der Woche, in denen man sie zwingen und über Sachen nachfragen kann, die man gemäß des Rechts nachfragen muss. Und auf eine Vorladung, die ihnen an diesem Tag gemacht wird, sind die Juden nicht verpflichtet zu antworten.

Während die Juden ihre Synagogen behalten durften, verloren die Mauren unter der Regierung Alfons' X. das Recht auf die Moscheen, die seitdem dem König gehörten.²⁷⁰ Das bedeutet einen grundlegenden Unterschied zur vorhergehenden Politik seiner Vorfahren,²⁷¹ in der Mauren und Juden ungefähr gleichwertigen Schutz vor dem Gesetz hatten. Carpenter erörtert im Detail das Thema Juden in den *Siete Partidas* in seinem häufig zitierten und kommentierten Werk *Alfonso X and the Jews: an edition of and commentary on Siete Partidas 7.24 De los Judios*, worin jedes Gesetz des Titels 24 der siebten *partida* analysiert wird. In seiner Untersuchung stellt der Autor fest, dass die *partida* 7.24 auf dem römisch-germanischen und kirchlichen Gesetz beruht, sowie auf dem Gesetzbuch Theodosius' II. und auf den Dekreten Gregors IX.²⁷² Jedoch weist Carpenter darauf hin, dass die *partida* 7.24 in einem wichtigen Aspekt nicht mit den oben erwähnten Gesetzbüchern übereinstimmt, und zwar, dass Alfons die Heiligkeit der Synagoge und des Gottesdienstes, der dort abgehalten wurde,

²⁶⁹ SP 7.24.5.

²⁷⁰ SP 7.25.1.

²⁷¹ Vor allen von Alfons VI. und VII.

²⁷² „Consuluit Iudaeos etiam de novo construere synagogas, ubi eas non habuerunt, pati non debes. Verum, si antiquae corruerint, vel ruinam minantur, ut eas reaedificent, potest aequanimiter tolerari, non autem, ut eas exaltent, aut ampliores aut pretiosiores faciant, quam antea fuisse noscuntur“, Dekret von Gregor IX (1227-1241) Zitiert (Titel VI: *De iudaeis et sarracenis et eorum servis*, Kap. III) Carpenter, Alfonso X and the Jews, 1986, S. 73.

gesetzlich anerkannte, was der Autor für die Epoche als eine fortschrittliche Haltung bezeichnet.²⁷³

Bezüglich der Frage, ob Alfons Mauren oder Juden bevorzugte, wurden hier drei Studien und zwei verschiedene Resultate präsentiert: Carpenter stellt bei seiner Analyse des Titels 24 der siebten *partida* das Vorrecht der Juden im Verhältnis zu der noch beschränkteren Religionsfreiheit der Mauren fest. Andererseits wurde die antijüdische Prägung Alfons' durch die oben vorgestellten Analysen der *Cantigas de Santa Maria* von Bagby Jr. und Elvira F. Francisco festgestellt, und weiterhin herausgestellt, dass nach Alfons' Auffassung die Mauren im Vergleich mit den Juden das kleinere Übel waren. Wie kann man diese unterschiedlichen Interpretationsergebnisse erklären? Wie können die beiden wichtigsten Werke vom Hof Alfons' gegensätzliche Einstellungen ausdrücken?

Die Antwort ist in der unterschiedlichen Art der Werke zu finden: Das eine ist ein literarisches Werk, das andere ein legislatives. Bezüglich der *Cantigas de Santa Maria* könnte man davon ausgehen, dass sie als literarisches Werk das Gefühl und die wahre Ansicht des Autors darstellen, da sie frei von politischem Druck seien. Infolgedessen wären die *Cantigas* die bessere Quelle, um die persönliche Einstellung Alfons ergründen. Jedoch muss man die besonderen Eigenschaften der *Cantigas* unbedingt berücksichtigen. Erstens sind die Erzählungen in den *Cantigas* eine Art von exempla, das heißt mittelalterliche didaktische Vorbilder, und waren schon daher von moralischer Prägung durchdrungen. Zweitens mussten sie besonders aufgrund ihres literarischen Wesens eine innere zusammenhängende Wahrscheinlichkeit präsentieren, das bedeutet, sie mussten konsistent mit den Charakteren der vorkommenden Personen und mit der Abfolge der Geschehnisse sein.²⁷⁴ Da in den *Cantigas de Santa Maria* die Wunder Marias dargestellt werden, muss hier also die Perspektive der Heiligen Maria berücksichtigt werden. Mit Rücksicht darauf, dass Maria und Jesus im Koran eine Ehrenstelle als Gottes Auserwählte haben, wäre es inkonsistent, wenn Maria die Juden gegenüber den Mauren bevorzugen würde. Wenn also in der cantiga 348 ein Vergleich zwischen Mauren und Juden aus der Perspektive Marias erfolgt und dort gesagt wird, dass die

²⁷³ „Alfonso's reliance on a venerable civil and canonical tradition regarding the synagogue is clear, and the Learned King incorporates the essential components of this legislation into the *Siete Partidas*. Of great importance, however, is Alfonso's explicit establishment *as a legal premise* of the sanctity of the synagogue and, by extension, the worship of God therein“, vgl. Carpenter, Alfonso X and the Jews, 1986, 74.

²⁷⁴ Hier findet man auch hinweise auf die Einflüsse des Werkes Aristoteles am Hof Alfons': „Man muß auch bei den Charakteren – wie bei der Zusammenfügung der Geschehnisse – stets auf die Notwendigkeit oder Wahrscheinlichkeit bedacht sein, d.h. darauf, dass es notwendig oder wahrscheinlich ist, dass eine derartige Person derartiges sagt oder tut, und dass das eine mit Notwendigkeit oder Wahrscheinlichkeit auf das andere folgt“, vgl. Aristoteles, Poetik. Über. Fuhrmann, 2005, 49.

Juden „mui peyores ca mouros“ sind, bedeutet das nicht – wie Bagby behauptet – dass das auch die Meinung Alfons’ widerspiegelt.

Ihrerseits stellen die *Siete Partidas* nicht nur eine Sammlung von westgotisch-romanischen oder kirchlichen Gesetzbüchern dar, sie enthalten auch Besonderheiten, die interessante Interpretationen zulassen. Dazu gehören die von Carpenter analysierten Textstellen, in denen Alfons die Heiligkeit der Synagogen anerkennt. Der Grund für diese Anerkennung liegt meines Erachtens in der Tatsache, dass im Judentum die Wurzel des Christentums liegt. Gleichzeitig kann man annehmen, dass der König den Islam als Sekte betrachtete und verachtete und dass er das Gesetz Mohammeds als „Schimpf gegen Gott“ ansah. Dies lässt sich dadurch erklären, dass der Islam erst ca. 600 Jahre nach dem Christentum entstanden ist und die damaligen Christen im Islam kein religiöses Erbe sahen. Dieses Verhältnis zwischen der zeitlichen Folge der Religionen und ihrer partiellen gegenseitigen Anerkennung lässt sich auch in der mittelalterlichen disputatio erkennen, dem religiös-wissenschaftlichen Disput, in dem die Christen und die Juden den Koran als heilige Schrift nicht akzeptierten.²⁷⁵

Die praktischen Gegebenheiten weisen ebenfalls darauf hin, dass die Situation der Juden im Vergleich mit der der Mauren vorteilhaft war. Obwohl Mauren und Juden als unterworfenen religiösen Minderheiten denselben Status besaßen, wurden sie in der Praxis im Einzelnen nicht gleich behandelt. So war die Übernahme eines Teils der amtlichen Stellen durch Juden – trotz der gegenlautenden Gesetze – jahrhundertlange Tradition auf der Iberischen Halbinsel, und die Juden bildeten unter den Nicht-Christen, die am Hof Alfons’ arbeiteten, die große Mehrheit. Dies ist ein Beleg für die Theorie Carpenters, wonach die Mauren mehr soziale und religiöse Beschränkungen als die Juden zu erdulden hatten.

Im intellektuellen Bereich genossen die „Juden des Königs“ auch eine besondere Behandlung. In diesem Sinne belegen viele Zeugenaussagen die Höflichkeit gegenüber den Juden und den Schutz der Juden am Hof Alfons’. Yitzhak Baer erwähnt, dass das persönliche Verhältnis Alfons’ zu den Juden sogar in solcher Freundlichkeit bestand, dass es unmöglich ist, dasselbe von anderen Monarchen seiner Zeit zu sagen.²⁷⁶ Unter den wichtigen Namen der damaligen intellektuellen jüdischen Schicht befanden sich am Hof Alfons’ der Arzt Todros de

²⁷⁵ Barai, *Les trois cultures ibériques*, 1991, 228-251.

²⁷⁶ Baer, *Historia de los Judíos*, 1998, 134-135.

Toledo, die Astronomen Ishaq ben Sayyid und Yehudá ben Mosé. Sogar der berühmte Kabbalist Rabbi Abraham von Köln genoss die Gastfreundschaft am Hof Alfons'.²⁷⁷

Außer jüdischen Astronomen, Verwaltern, Übersetzern und Gelehrten gewährte Alfons auch den jüdischen Dichtern Zuflucht und Unterstützung. In diesen iberisch-hebräischen Dichtungen, die stark von der arabischen Dichtung beeinflusst und geprägt waren,²⁷⁸ erschien Alfons als Sonne und Quelle des Lichts, wie in den Versen von Todros ha-Leví, des Jungen: „Su misericordia como el sol reluce y como la luz del alba“²⁷⁹ (Seine Barmherzigkeit glänzt wie die Sonne und das Licht des Tagesanbruchs); „él es el Sol“²⁸⁰ (Er ist die Sonne). Todros bezeichnete Alfons außerdem als perfekt und tugendhaft: „No tiene Defectos“²⁸¹ (Er hat keinen Makel); „En el no hay maldade, de ningún bien carece“²⁸² (in ihm gibt es kein Übel, es fehlt ihm keine Güte). Gewiss musste der Dichter seinen Mäzen, Unterstützer und Beschützer loben, trotzdem ist die Tatsache, dass Alfons den jüdischen Intellektuellen und Künstlern einen neutralen und freundlichen Ort an seinem Hof anbot, ein Hinweis darauf, dass das Antijüdische in Alfons sich nicht gegen das jüdische Individuum richtete. Alfons nahm also gegenüber den Juden zwei konträre Haltungen an, jedoch einerseits völlig kohärent mit seiner öffentlichen Position und andererseits mit seinem persönlichen Erlebnis. In diesem Sinne zeigte Alfons' zum einen im öffentlichen Bereich eine distanzierte und ablehnende Haltung, die in der Gesetzgebung und den *Cantigas de Santa Maria*, in denen der mittelalterliche jüdische Stereotyp dargestellt wurde, zum Ausdruck kam. Zum anderen nahm Alfons eine respektvolle und freundliche Haltung ein, die sich im Schutz und der Gastfreundschaft für Juden an seinem Hof zeigte.

3.4 „su ley“ und „nostra“: Zum Unterschied zwischen weltlichem und religiösem Gesetz in den Siete Partidas.

²⁷⁷ Die spanischen Juden (Sephardim) und diejenigen Juden aus dem Heiligen Germanisch-Römischen Reich (Aschkenasim) hatten im Mittelalter kaum Beziehungen zueinander. Zu den selten bekannten Kontakten zwischen beiden Gemeinden zählt der Aufenthalt Abrahams von Köln am Hof Alfons', vgl., in: *Valdeon Baroque/Herbers/Rudolf*, España y el "Sacro Imperio", 2002, hier den Aufsatz von *Valdeón Baroque*, La Espana judía y el Imperio, 40.

²⁷⁸ *Dóron*, La imagen de Alfons X, 1998, 131.

²⁷⁹ Ebd., 130-131, zitiert aus *David Yelin* (Hrsg.), *Gan ha-meshalim ve-ha-jidot*, 1936, Vol 2 B, Poema 48, S. 56.

²⁸⁰ Ebd.

²⁸¹ Ebd.

²⁸² Ebd.

Die Rechtskenner²⁸³ loben die vielen innovativen Aspekte der Gesetzbücher Alfons', unter anderem ihre umfassende Gültigkeit, was besonders für die *Siete Partidas* zutreffend ist. Die Absicht Alfons war es nämlich, mit den *Siete Partidas* ein Gesetzeswerk zu schaffen, das eine systematische Kodifizierung für das ganze Land und Volk darstellte. Dabei unterschied Alfons allerdings in vielen Gesetzen zwischen Regelungen, die für Christen zutreffend waren, und denen, die für die Mauren oder Juden Gültigkeit besaßen. Dies kommt insbesondere im Folgenden zum Ausdruck: „E dezimos que deuẽ biuir los Moros entre los Christianos, en aquella mesma manera, que diximos en el titulo ante deste que lo deuẽ fazer los judios guardando su ley, e nõ denostando la nuestra“²⁸⁴ (Und wir sagen, dass die Mauren unter Christen leben sollen, wie wir in dem vorhergehenden Titel sagten, wie es die Juden auch machen sollen: Sie sollen ihre Gesetze behalten und unsere nicht missachten). Nach meiner Auffassung dachte Alfons hier mit „su ley“ und „nostra“ an die religiösen Gesetze. Dies würde aber bedeuten, dass er zwischen weltlichem und religiösem Gesetz einen grundsätzlichen Unterschied machte. Diese Frage wird insbesondere unter der *partida* 1.1.7 der *Siete Partidas* positiv beantwortet: *Delas leyes que pertenescen ala creencia dela fe, e de las que pertenescen al gouernamiento delas gentes* (Von den Gesetzen, die zum Glauben gehören, und von denen, die zur Regierung der Menschen). Die Diskussion dieses Gesetzes erhält in dieser Untersuchung eine besondere Relevanz, weil sich dadurch verstehen lässt, worin die gesetzliche Autonomie der religiösen Minderheiten wirklich bestand, wie im folgenden dargestellt wird:

„A la creencia de nuestro señor Iesu Christo pertenescen las leys que fablã de la fe. Ca estas ayuntan al ome con Dios por amor: ca en creyẽdo bien enel, por derecho conuiene que le ame, e que le honre, e que le tema, amando lo por la bondad que enel ha: e otrosi por el bien que nos el faze. (...) E al gouernamiento delas gẽtes petenescen las leys que ayuntan los coraçones de los omes por amor: e esto es, derecho e razón: Ca destas dos sale la justicia cumplida, que faze a los omes biuir cada vno como conuiene. E los que ansi bienen, no han porque se desamarse, mas antes porque se querer bien. Porende las leys que son derechas fazen ayuntar la voluntad de vn ome con el otro desta guisa, por amistad.“

Zum Glauben an Unseren Herrn Jesus Christus gehören die Gesetze, die über den Glauben sprechen. Denn sie verbinden die Menschen mit Gott durch die Liebe, denn wenn man an Ihn glaubt, ist es richtig, dass man Ihn liebt, ehrt und fürchtet. Man liebt Ihn wegen der Güte, die in Ihm existiert, und außerdem, wegen des Guten, das Er uns tut. Und zur Regierung der Menschen gehören die Gesetze, die die Herzen der Menschen durch Liebe verbinden. Und das ist Recht und

²⁸³ Maraval, Estudios de Historia, 1983, 121.

²⁸⁴ SP 7.25.1.

Vernunft, denn von diesen zwei Sachen kommt die umfassende Gerechtigkeit, die es jedem Menschen ermöglicht zu leben, wie es sein muss. Und die Menschen, die so leben, haben keinen Grund sich nicht zu lieben, sondern sie haben einen Grund sich gern zu haben. Auf diese Weise verbinden die Gesetze, die aus dem Recht kommen, den Willen eines Menschen mit einem anderen durch Freundschaft.

Alfons erklärt in der obigen partida seine Auffassung von der Trennung zwischen zweierlei Arten von Gesetzen. Die eine Art sind die Gesetze Jesu Christi, die sich auf das persönliche Verhältnis zwischen dem Individuum und Jesus Christus beziehen. Die andere Art sind die Gesetze zum „Regieren der Menschen“, die ihre „Herzen verbinden“, das heißt, die die Menschen zusammenhalten, da sie für alle gerecht sind. Der Unterschied zwischen den beiden Gesetzarten begrenzt sich nicht nur auf die religiöse und weltliche Ebene, sondern bezieht sich auch auf die individuelle und öffentliche Sphäre. Daher kann man davon ausgehen, dass nach Auffassung Alfons' die Beachtung der göttlichen Gesetze eine persönlich Entscheidung war. Seinerseits hängt das Zusammenleben – diese „Verbindung der menschlichen Herzen“ – von dem „Recht“, der „Vernunft“ und der „umfassenden Gerechtigkeit“ der öffentlichen Gesetze ab.

Das Gesetz SP 1.1.7 erklärt einige Handlungen Alfons', wie zum Beispiel diejenigen bezüglich der Konversion der Nicht-Christen, die von Carpenter erörtert und in diesem Kapitel vorgestellt worden sind, wie auch die Religionsfreiheit und gesetzliche Autonomie von Nicht-Christen. Bezüglich der Konversion zum Christentum begünstigt Alfons Mauren und Juden in den Gesetzen 7. 24. 6 und 7. 25. 3, wonach niemand die Konvertierten bedrohen oder verurteilen darf. Weiterhin darf man gemäß den Gesetzen 7. 25. 2 die Mauren nicht mit Gewalt zwingen, sich zum Christentum zu bekehren, sondern nur mit schönen Worten.²⁸⁵ Alfons zeigt in diesen Passagen eine ruhige und gelassene Einstellung, in der auch Respekt vor der Willensfreiheit zum Ausdruck kommt. Aus der Interpretation der partidas 1. 1. 7, 7. 25. 2, und 7. 25.3 geht hervor, dass Nicht-Christen selbst über ihr religiöses Verhältnis entscheiden durften, da es ihr persönliches Problem war, wenn ihre Herzen nicht durch die „Gesetze Jesu“ in Verbindung mit Gott standen. Bei den Gesetzen, die Alfons zur „Regierung

²⁸⁵ “Por buenas palabras, e conuenibles predicaciones deuen trabajar los Christianos de conuertir a los Moros, para fazerles creer la nuestra fe: e a aduzir los a ella, e non por fuerça, nin por apremia: ca si voluntad de nuestro señor fuesse de los aduzir a ella, e de gela fazer creer por fuerça, el los apremiaria, si quisesse, que ha acabado poderio de lo fazer” (Durch gute Worte und vernünftige Argumente sollen die Christen die Mauren von unserem Glauben überzeugen, um sie zu ihm zu führen, und nicht mit Gewalt oder Druck. Denn wenn es der Wille unseres Herrn wäre, das durch Gewalt zu machen, hätte er es selber schon es getan), SP 7.25.2.

der Menschen“ zurechnete, gab es diese Entscheidung aber nicht, da sie den öffentlichen Raum betrafen und für alle gültig sein soll.

José Antonio Maraval untersucht in Detail die politischen und juristischen Haltungen Alfons' und stellt fest, dass Alfons eine neue Rechtsauffassung seiner Zeit vertrat, wobei der Universalismus des römischen Rechts und die besonderen Sitten der Gemeinden eine Einheit bildeten. Zur damaligen Zeit bestand die Notwendigkeit, die abstrakten Regelungen der universalen Gerechtigkeit an konkrete Regelungen für das Volk anzupassen. Diese Notwendigkeit begriff Alfons X., und er präsentierte daher eine Rechtfertigung seiner gesetzlichen Werke: „pera os omees come per as molleres e assy pera mancebos come pera uellos e tanbẽ pera os sabedores come per os insabes e tãben pera os das cidades come pera os das aldeyas (...) que seya conuenhãvil aa terra e ao tẽpo (...)“²⁸⁶ (sowohl für Männer als auch für Frauen, sowohl für junge Leute als auch für die Alten, sowohl für die Wissenden als auch für die Unwissenden, für die, die in den Städten leben und für die, die in Dörfern leben (...), möge (das Gesetz) dem Land und der Zeit angemessen sein). Alfons suchte nach einem Gesetzeskörper, der allgemeingültig war und gleichzeitig den Sitten und Notwendigkeiten des Reiches entsprach. Diesem Anspruch zufolge sollten die Siete Partidas Gesetze enthalten, die das Leben der Gesellschaft insgesamt regulierten.

Daraus folgert man, dass sich die Autonomie, die in der Textpassage „Sie sollen ihre Gesetze behalten und unsere nicht missachten“ ausgedrückt wird, auf den religiösen Bereich bezog. Gleichzeitig durften Mauren und Juden auch in ihrer Autonomie nicht außerhalb des Gesetzes des Reiches bleiben, weswegen sie in allen Gesetzbüchern Alfons' betrachtet wurden.

In der Praxis ist bei den Handlungen Alfons' beachtlich, dass sie in vielen Fällen scheinbar willkürlich waren, z. B. bei der Teilung des Landes, der Wiederbesiedlung und seinem Verhältnis zu den muslimischen Herrschern während der Eroberung Andalusiens, wie auch bei dem Schutz und der Unterstützung „seiner“ Juden am Hof. Daher werden die Facetten der Persönlichkeit Alfons' von mir heuristisch in Gelehrter, König und Ritter unterteilt, um die unterschiedlichen Handlungen Alfons' besser herauszuarbeiten. In der Tat stehen sie in Konkordanz zu dem Gesetzverständnis Alfons', da das „tolerante“ Handeln Alfons' als Gelehrter gegenüber dem orientalischen Wissen und als König gegenüber den religiösen Minderheiten seines Königreiches sich durch seine Auffassung der Trennung zwischen weltlichem und religiösem Gesetz und der individuellen Entscheidung begründen

²⁸⁶ FR 1.6

lassen. Viel von der gesetzlichen Autonomie der nicht-christlichen Gemeinden begrenzte sich auf die religiöse Bräuche, denn, wie bereits festgestellt wurde, die Beachtung der göttlichen Gesetze war für Alfons eine persönliche Entscheidung. In der Beziehung Gott und Mensch war außerdem die Weisheit eine Gabe Gottes und das Wissen ein Mittel eines Menschen, um Gott nahe zu kommen (siehe Kapitel 4.3).

Bezüglich der Feindschaft des Ritters gegen die Ungläubigen richtete sie sich nicht gegen die Mudejaren (siehe Kapitel 4.2.4), sondern gegen die äußeren Feinde, die sich außerhalb des Gesetzes Kastiliens und des Schutzes des Königs befanden. Auf diese Weise enthüllen die drei Unterteilungen der Persönlichkeit Alfons' nicht nur die jeweiligen Einstellungen Alfons' gegenüber Wissen, Religion und Krieg, wie vorher erwähnt wurde, sondern auch seine Wahrnehmung des muslimischen Elements inner- und außerhalb der kastilischen Gesellschaft.

Weiterhin ist das Begreifen Alfons' für das Verhältnis zwischen persönlichem und öffentlichem Raum ein Ausdruck seiner Weltauffassung über die Beziehung zwischen dem Mikro- und dem Makrokosmos, die auf alle seine Werke, seien es juristische, künstlerische, historische oder wissenschaftliche, zurückwirkt. Auf diese Weise ist es möglich Verbindungen zwischen den Weltvorstellung Alfons' und seinen politischen Handlungen herzustellen.

In den nächsten Kapiteln werden diese möglichen Verbindungen erörtert, die in den drei ausgewählten Hauptquellen dieser Dissertation zum Ausdruck kommen, nämlich den *Cantigas de Santa Maria*, den *Siete Partidas* und den *Libros de las Cruces*. Dabei ist es mein Ziel, anhand dieser Werke ein Verständnis für das Weltbild Alfons' zu schaffen, um seine Haltungen gegenüber den Mauren zu erklären und herauszufinden, welche Rolle die „Muslime Alfons'“ in seinen politischen Ambitionen einer zentralisierten Macht auszuüben spielten.

4 DIE MAUREN- UND WELTBILDER IM WERK ALFONS'

4.1 Mikro- und Makrokosmos: Weltbilder im Mittelalter

Nach dem mittelalterlichen kosmologischen Entsprechungssystem war der Mensch eine kleine Welt. Die Augen, die als Leuchtkraft der Wahrnehmung angesehen wurden, waren am Schädel, was die Sonne und der Mond in der fixierten Sphäre waren. Und in einem solchen Entsprechungssystem befand sich jedes Glied des Körpers. Die kosmologisch-anthropologische Parallele begriff den Menschen in feiner Sympathie²⁸⁷ mit dem Universum, das als vereinigtes Ganzes angesehen wurde. Das Bild des Universums spiegelte das Bild des Menschen wider, der es beschrieb.²⁸⁸ In Bezug darauf betont Aaron Gurjewitsch, dass das Verhältnis des Menschen zur Natur im Mittelalter nicht das Verhältnis des Subjekts zum Objekt gewesen sei, sondern das Finden seiner selbst in der Außenwelt und die Wahrnehmung des Kosmos als Subjekt. Es habe keine strengen Grenzen gegeben, die das Individuum von der Welt trennten. Der Mensch habe in der Welt seine eigene Fortsetzung gefunden und gleichzeitig auch in sich selbst das Weltall entdeckt.²⁸⁹ Der menschliche Körper, der in der Antike auch Mikrokosmos genannt wurde, wurde im Mittelalter nicht nur als ein kleiner Teil des Ganzen angesehen, sondern gleichsam seine verkleinerte Replik – die kleine Welt. Viele mittelalterliche philosophische und politische Abhandlungen machen deutlich, dass der Mikrokosmos ebenso ganzheitlich und in sich vollendet wie der Makrokosmos angesehen wurde. Der Makrokosmos, das Universum, konnte nur im Rahmen des Entsprechungssystems *kleine* und *große* Welt verstanden werden. In diesem Sinne vertreten die Werke Alfons' den damaligen Zeitgeist, da das Verhältnis zwischen Mikro- und Makrokosmos sowohl in den *Siete Partidas* als auch im *Libro de las Cruzes* und in den *Cantigas de Santa Maria* dargestellt wurden.

1.4.6 Mikrokosmos als Maßstab für den Makrokosmos

²⁸⁷ Solche Vorstellung stand unter dem Einfluss des Neuplatonismus innerhalb seiner Emanation- oder Sympathielehre. Zum Neuplatonismus und Sympathielehr siehe *Beierwaltes*, Denken des Einen, 1985; *Jüttner*, Elemente, LexMA, Bd. 3, 1801.

²⁸⁸ *Pierre*, Le chant entre terre et ciel, 1999, 55.

²⁸⁹ *Gurjewitsch*, Das Weltbild, 1997, 57.

In vielen mittelalterlichen ikonographischen und schriftlichen Darstellungen stellt man fest, dass der Mensch damals mit der gesamten übrigen Welt verglichen wurde. Da der Körper die erste Raumwahrnehmung des Menschen war, verwendete man im Mittelalter den Körpermaßstab, um den äußeren Raum zu messen.²⁹⁰ Also wurden die Ausdehnung und die Fläche des Bodens nicht mit Hilfe eines absoluten und abstrahierten Maßes bestimmt, sondern nach der Anzahl der Schritte, da der Bauer keine Geometrie kannte. Weitere Maße waren die Elle, die Spanne, die Hand und der Finger, die die natürlichsten und verbreitetsten Maßeinheiten waren.²⁹¹ Auch die Richtungen wurden nach dem Beobachter als zentralem Punkt bestimmt: Mit dem Zentrum und den vier Himmelsrichtungen rechnete man fünf Richtungen zusammen, und mit der senkrechten Oben-Untenachse bildeten sie sieben Richtungen, wie auch im Prolog der *Siete Partidas* erklärt wurde.²⁹² Auf diese Weise wurde der Mensch als Maßstab für die Wahrnehmung der großen Welt angesehen, als ob es einen gemeinsamen Nenner für alle Dinge in der Natur gäbe.

1.4.7 Der Körper und die Natur

Die mittelalterlichen Metaphern und Darstellungen des menschlichen Körpers (Mikrokosmos) und der Natur (Makrokosmos) weisen darauf hin, dass der damalige Gedanke auf Analogie basierte. Jeder Teil des menschlichen Körpers entsprach einem Teil des Weltalls: der Kopf dem Himmel, die Brust der Luft, der Bauch dem Meer, die Beine der Erde, die Knochen den Steinen, die Adern den Zweigen, die Haare dem Gras und die Gefühle den Tieren.²⁹³ Die Entsprechung zwischen Menschen, sichtbarer Natur und Gestirnen zeigte sich sehr umfassend und wurde häufig durch ein vierteiliges System dargestellt. Der *Libro de las Cruces* ist ein Beispiel dafür, wobei die Völker, die vier Elemente und die Sternzeichen in diesem Entsprechungssystem eingeordnet wurden.

Auf dieselbe Weise wurden in den Medizintraktaten z. B. die Elemente des menschlichen Organismus in Analogie zu den vier Elementen der Natur gesetzt. Demnach bestand der Leib des Menschen aus Erde, das Blut aus Wasser, der Atem aus Luft und die

²⁹⁰ Zumthor, *La Medida del Mundo*, 1994, 19.

²⁹¹ Gurjewitsch, *Das Weltbild*, 1999, 55.

²⁹² SP. Prologo.

²⁹³ Gurjewitsch, *Das Weltbild*, 1999, 58.

Wärme aus Feuer. Weiterhin gab es zahlreiche Korrespondenztabelle, wie die, die unten dargestellt wird:²⁹⁴

vier Eigenschaften	heiß und feucht	heiß und trocken	kalt und feucht	kalt und trocken
Vier Elemente	Luft	Feuer	Wasser	Erde
Vier Körpersäfte (<i>humores</i>)	Sanguiniker Blut	= Choleriker gelbe Galle	= Phlegmatiker Schleim	= Melancholiker schwarze Galle
Vier Jahreszeiten	Frühling	Sommer	Winter	Herbst
Vier Alter des Menschen	Kindheit	Jugend	Alter	Greisenalter
Sternzeichen	Gemini, Libra, Aquarius	Aries, Leo, Sagittarius	Cancer, Scorpius, Pisces	Taurus, Virgo, Capricornius

Beschwerden und Krankheiten entstanden, so meinte man, durch Störungen des Gleichgewichts der individuellen Säfte (Humores). Daher wurde dieser wissenschaftliche Ansatz als Humoralpathologie bezeichnet. Die damalige wissenschaftlich fundierte Therapie setzte auf den Ausgleich und verabreichte zum Beispiel kalte Drogen gegen Überhitzung und feuchte Drogen gegen Austrocknung. Dieses planmäßige Handeln galt bereits seit der Antike als typisch für eine rational begründete Medizin, wie man sie bei Hippokrates erstmals verwirklicht sah.²⁹⁵ Die spezifischen Eigenschaften in diesem Humoralsystem beeinflussten direkt die Körperfunktionen. Folglich war es Aufgabe des Arztes, die richtige Nutzung dieser natürlichen Kräfte²⁹⁶ zu schaffen. Durch das Entsprechungssystem war die ganze Welt in allen ihren Erscheinungen miteinander vernetzt und auch der Mensch und sein Schicksal waren darin eingebunden. Nach dieser Vorstellung stand der Mensch nicht der Welt gegenüber, sondern war Teil von ihr, und der Naturwissenschaftler sollte die Mikro-Makrokosmos-Analogien offen legen.

²⁹⁴ Aus dem Werk von Rico, *El pequeno mundo del hombre*, 1986, 165.

²⁹⁵ Riha, *Mikrokosmos Mensch*, 2003, 115.

²⁹⁶ Ebd.

1.4.8 Mittelalterlicher Kosmos und die antiken Überlieferungen

Die frühmittelalterliche christliche Sicht des Universums in Europa war im Grunde genommen Platons Modell, nicht nur weil Platons Ideen am besten zum Christentum passten, sondern auch weil sich die christlichen Texte jener Zeit in erster Linie von neuplatonischen Autoren wie Augustin (354-430), Macrobios (um 400) und Martianus Capella (tätig ca. 410-429) ableiteten.²⁹⁷ Später wurde ab dem 12. Jahrhundert – dank der Übersetzungsarbeiten in Spanien und Italien – das kosmologische Verständnis der perfekten Harmonie zwischen dem Mikro- und dem Makrokosmos auch aus den Werken Aristoteles' und Ptolemäus' von den christlichen Gelehrten übernommen, was die Muslime bereits im 9. Jahrhundert in der Übersetzungsschule von Bagdad getan hatten.

Unter dem Einfluss der griechischen Texte entstand die Kosmosvorstellung, dass die Erde sich im Zentrum eines Systems von konzentrischen durchsichtigen Sphären befand. Sie war auch der unterste Punkt und bildete den Hintergrund für Veränderung, Geburt, Tod und Verfall und damit auch für Sorgen und Verlust. In den Sphären, die die Erde umgaben, gab es nur Licht, was das Symbol des Geistes war. Jenseits der Sphäre des Monds gab es keine Veränderung und keinen Tod, dort war alles voller Licht und Freude. Dieses antike System formte das islamische wie das christliche Denken im Mittelalter.²⁹⁸

Die Muslime hatten ihrerseits großes Interesse an Aristoteles und unternahmen seit dem 9. Jahrhundert Übersetzungen der Werke von Aristoteles und Ptolemäus. Außerdem bearbeiteten sie die Texte aus islamischer Sicht und zogen direkte Verbindungen zu den Aussagen des Koran.²⁹⁹ Unter den großen Vermittlern der Werke Aristoteles' sind Al-Kindi (9. Jh.), Avicenna (10. Jh.) und Averroes (12. Jh.).³⁰⁰ Als Folge der Übersetzungen, nicht nur der Werke von Aristoteles, sondern auch von persischen und indischen Texten, waren die Analogien und das Verhältnis zwischen Makro- und Mikrokosmos die Grundlage von vielen arabischen philosophischen Werken, wie z. B. bei Al-Kindi, der sagte: „Die Vernunft zeigt,

²⁹⁷ Edson,/ Savage-Smith/Brincken, *Der mittelalterliche Kosmos*, 2005, 21.

²⁹⁸ Ebd., 12.

²⁹⁹ Averroes, *Philosophie und Theologie*, 2001, 1-28.

³⁰⁰ Barata Vianna, *Os filósofos árabes*, 1964, 19-40.

dass die Strahlen jeden Sterns auf die Dinge der Welt einwirken, gemäß den verschiedenen Eigenschaften dieser Dinge“.³⁰¹

Im Jahr 1230 brachte Michael Scotus die Werke Aristoteles' zusammen mit autoritativen aus dem Arabischen übersetzten Erläuterungen nach Paris. Es waren Texte, die die Übersetzer in Toledo und Palermo vermittelten, denn dort fand man das ganze Werk Aristoteles', interpretiert im Lichte der gesamten hellenistischen Kommentartradition, die den Arabern zugänglich war.³⁰²

Jedoch wurde die aristotelische Kosmologie von den Kirchenvätern nur partiell akzeptiert, da sie einige Aussagen enthielten, die der Bibel widersprachen. In einer Synthese zwischen christlicher Schöpfungslehre und Neuplatonismus wurden von Johannes Scotus der Kosmos als Emanation und der Mensch als Mikrokosmos verstanden. Thomas von Aquin wiederum akzeptierte die Idee des Unterschieds zwischen der Region der Himmelskörper (der Himmelsphären) und der sublunaren Sphäre (der Bereich zwischen der Mondsphäre und der Erde), aber er lehnte die Vorstellung der Beseelung der Himmelskörper ab.³⁰³

1.4.9 Mikro- und Makrokosmos in den Fürstenspiegeln in Spanien

Neben der Grundlage für die Medizin, die Philosophie und Naturwissenschaften wurden im Mittelalter die Mikro-Makrokosmos-Analogien auch in den politischen Schriften dargestellt. Dabei muss man in Betracht ziehen, dass es eine Staatstheorie im modernen Sinne damals noch nicht gab. Stattdessen gab es Fürstenspiegel und allgemeine Betrachtungen über das gute oder vollkommene Gemeinwesen, die als Staatsschriften betrachtet werden können, obwohl man hier unter Staat nichts anderes als die politische Gemeinschaft verstand.³⁰⁴ In seinen Werken nannte Alfons solche Schriften Spiegel (*Espejo*).³⁰⁵ So hießen damals die Werke, die Betrachtungen darüber enthielten, wie der Umgang des Königs, seine Haltung und die Struktur seines Königreiches beschaffen sein sollten. Die meisten Fürstenspiegel waren

³⁰¹ „De ce fait il a été démontré par la raison que les rayons de toutes les étoiles opèrent diversement dans les choses du monde selon les diverses propriétés de ces mêmes choses“, Al-Kindi, *Des rayons*, 1976, 87.

³⁰² Endress, *Der arabische Aristoteles*, 2004, 1-3.

³⁰³ Elders, *Kosmologie*, in: *LexMa*, Bd. 5, 1459-1460.

³⁰⁴ Vgl. Nitschke, *Naturerkenntnis und politisches Handeln*, 1967, 142.

³⁰⁵ „E por esta razón fizimos señaladamente este libro: porque sienpre los reyes del nuestro señorío se caten en el así como en espejo“ (Und wir schrieben dieses Buch, damit die Fürsten unseres Reiches sich wie vor einem Spiegel sehen können), in: *SP*. Prolog, 3.

Erscheinungen des 13. Jahrhunderts und waren stark von antiken Werken beeinflusst, insbesondere von Werken Aristoteles’.

Drei Fürstenspiegel wurden am Hof Alfons’ entworfen, bei denen er selbst die Prologe schrieb, nämlich *Espéculo*, *Siete Partidas* und *Setenario*. In den *Siete Partidas* erwähnte und verwendete Alfons als Vorbild besonders das Buch *Poridat de las Poridades*, das damals in der lateinischen Version auch unter dem Namen *Secretum Secretorum* bekannt war. *Poridat de las Poridades* ist eine Übersetzung des alten arabischen Textes *Sirr al-asra*, dessen Ursprung damals Aristoteles zugeschrieben wurde. Der Text war in Form von Briefen zwischen Alexander dem Großen und seinem Lehrer verfasst worden, in denen Alexander von Aristoteles hinsichtlich allgemeiner Herrschaftsausübung, königlicher Umgangsformen, Gerechtigkeitsausübung, Beamtenfunktionen, Kriegsstrategie und der Armee-Organisation beraten wird.

Poridat de las Poridades erzählt, dass Alexander weit weg von seiner Heimat war. Er fühlte sich ohne den Rat seines Meisters orientierungslos und verloren unter den Fremdheiten der Wunderwelt im Osten, dem fremdem Wissen, den fremden Menschen und fremden Seelen. „Ich will alle töten“³⁰⁶, sagte Alexander. Auf den Gedanken des Herrschers antwortete Aristoteles dem jungen Mann im Brief: „Alexander, Ihr seid mächtig alle zu töten, doch seid Ihr nicht mächtig genug, ihr Land zu töten und weder ihre Luft noch ihr Wasser zu ändern. Tut ihnen gut und sie werden Euch von Herzen lieben. Eure Güte wird Euch mehr Liebe von ihnen bringen als Euer Hass“.³⁰⁷

Poridat de las Poridades berichtet weiter über den Rat Aristoteles’, der die Körpermetapher nutzt, um zu erklären, wie die Funktionstüchtigkeit eines Königreiches beschaffen sein soll. Hier ist zu erkennen, dass die Analogie Mikro- Makrokosmos durch die Werke Aristoteles’ beziehungsweise der Peripatetiker³⁰⁸ in den politischen Bereich gekommen ist. Dennoch kann man aus einem Vergleich zwischen dem *Libro de las Cruces*, den *Siete Partidas* und den *Cantigas de Santa Maria* feststellen, dass das Verhältnis zwischen Mikro- und Makrokosmos, das in den Werken Alfons’ dargestellt wird, nicht als rein

³⁰⁶ „et quiero los todos matar“, aus dem Pseudo-Aristoteles, *Poridat de las Poridades*, Kasten, 1957, 31.

³⁰⁷ „Alixandre, si sodes poderoso de matar los todos, non sodes poderoso de matar su tierra nin de hamiar su ayre nin su aguas; mas auet los con bien fazer, et amar uos an de coraçon, que el uuestro bien fecho uos dara mas su amor que uuestra braueza; et sepades que los non abredes a uuestro mandado si non con uerdat et por bien fazer“, Ebd.

³⁰⁸ Peripatetiker leitet von *peripatoi* „Spaziergang“, „Wandelhalle“ ab. Das Wort bezieht sich auf die Gänge des Lykeion, in welchem zuerst Aristoteles lehrte. Peripatetiker oder Aristoteliker wurden die Schüler und Anhänge des Aristoteles im Altertum genannt. Viele Scholastiker und die Averroisten wurden auch Peripatetiker genannt. Quellen: Peripatos, in: Handwörterbuch Philosophie, 524.

wissenschaftliche, philosophische oder politische Theorie jener Zeit betrachtet wurde, sondern als natürliches (bzw. göttliches) Gesetz, das im Hintergrund jeder Erscheinung im Universum stand.

Die Fürstenspiegel erschienen unter den Muslimen in Südspanien bereits in den ersten Jahrhunderten nach der muslimischen Eroberung. Dort holten sich die islamischen Fürsten in solchen Schriften Rat, wonach die erste Pflicht des muslimischen Herrschers die Gerechtigkeit sei. Sie waren ein persisches Legat, das dem Islam als religiöse und politische Einheit angepasst wurde.³⁰⁹

Nun war das 13. Jahrhundert der Moment, in welchem das Interesse an dieser Literatur in Nordspanien erweckt wurde. Als Beispiele für dieses Interesse stehen die Könige Jakob I. von Aragon und Alfons X. von Kastilien, die eine Vorreiterrolle bei der Übersetzung dieser Werke innehatten. Sie sahen in diesen Werken Ratgeber, durch die sie lernen konnten, wie die Regierung in ihren vielfältigen und multikulturellen³¹⁰ Länder organisiert werden konnte. Für die christlichen iberischen Herrscher war Alexander ein Vorbild, denn sie sahen sich – wie Alexander auch – mit den Spannungen der kulturellen Andersartigkeit konfrontiert.

In den *Siete Partidas* wird durch die Erwähnung des Werkes *Poridat de las Poridades* ganz deutlich die Parallele zwischen sozialen Gesetzen und Naturgesetzen gezogen, wonach Universum, Körper und Königreich durch Analogievergleich assoziiert werden. Der menschliche Körper wurde im Mittelalter, wie oben erwähnt, häufig als Bild für die Repräsentation der Welt verwendet. Auch wurden die Fürstenspiegel des 13. Jahrhunderts mit Körperdarstellungen illustriert, wobei der soziale Körper mit dem menschlichen Körper verglichen und gleichgestellt wurde. Die Menschenfigur diente auf diese Weise zur Erklärung der gesellschaftlichen und politischen Funktionen der Mitglieder einer Gemeinschaft, wonach jeder eine Funktion und einen Platz in diesem Körper hatte, der sich zudem in einer unbeweglichen universalen Hierarchie befand. In diesem Kontext stellt sich die Frage, welche Funktion und welchen gesellschaftlichen Platz die Mauren hatten, die in den *Siete Partidas* dargestellt werden (siehe Kapitel 4.2).

³⁰⁹ Rosenthal, La filosofía política, 1969, 259. Dieser Artikel wurde auch auf Deutsch veröffentlicht: Rosenthal, Politisches Denken im Islam. Kalifatstheorie und politische Philosophie, in: Saeculum 23, 1972, 148-171.

³¹⁰ Den Begriff „multikulturell“ benutze ich hier nicht nur in Bezug auf die religiöse Kultur von Christen, Muslimen und Juden, sondern auch auf die spezifischen kulturellen Eigenschaften der Mozaraber, Mudejaren und Sephardim, die durch die kulturellen Begegnungen auf der Iberischen Halbinsel geprägt waren, wobei *Mozaraber* die Christen bezeichnete, die im muslimischen Bereich der Iberischen Halbinsel lebten, *Mudejaren* die Muslime, die in den christlichen Königreichen Spaniens lebten und *Sephardim* die Juden Spaniens allgemein.

Im *Libro de las Cruzes* wird das Verhältnis Mikro-Makrokosmos durch das Prinzip erläutert, wonach die irdischen Körper von den himmlischen Körpern beherrscht werden.³¹¹ Die Macht der himmlischen Sphären und die Elemente der Natur verbinden sich als Ursachen und Wirkungen des Verhältnisses von großer und kleiner Welt, was direkt auf die irdischen und sozialen Ereignisse einwirkt. Dieses Verhältnis wird in dem *Libro de las Cruzes* durch die damaligen wissenschaftlichen Begründungen (klimatische Zonen und Naturelemente) dargelegt. Daher ist es Absicht zu untersuchen, in welcher Art die Wahrnehmung des Anderen und des Raums in diesem Werk zum Ausdruck kommt (siehe Kapitel 4.3).

Das mittelalterliche Verständnis des Verhältnisses Mikro-Makrokosmos prägte auch die Passagen in den *Cantigas de Santa Maria*, in denen das Verhältnis Mikro- und Makrokosmos durch die in den Liedern zugeschriebene menschlich-göttliche Dualität Marias' personifiziert wurde. Dieser Dualismus drückte sich in den *Cantigas* dadurch aus, dass Maria in einigen Liedern zu einer Frau humanisiert wird, während in anderen ihre Macht über die vier Elemente – Feuer, Luft, Wasser und Erde – beschworen wird. Daraus und auch aus weiteren unten präsentierten Beispielen kann man herausfinden, dass durch die Marienvolkstradition die Beziehung Mikro-Makrokosmos als Macht der Mutter-Natur erschien. In Bezug darauf wird die Frage gestellt, welche Rolle diese Vorstellung in den Repräsentationen der Mauren in den *Cantigas* hatte und welche Funktion diese Repräsentationen im politischen/sozialen Ziel Alfons' hatten (siehe Kapitel 4.4).

Die in den drei Werken präsentierten Welt Darstellungen bestanden zu großen Teilen aus Verarbeitungen und Rekonstruktionen antiker Lehren, aber auch aus allgemeinen mittelalterlichen Weltauffassungen, die zusammen zum Steuern und Einordnen der damaligen bekannten Welt dienten. Meines Erachtens sind also diese Weltauffassungen viel mehr als individuelle Überlegungen, sie sind Äußerungen einer Epoche und von historischen und gesellschaftlichen Erlebnissen geprägt und geformt. Auf diese Weise vertraten Alfons' Weltauffassungen und Vorstellungen – im mittelalterlichen iberischen Zusammenhang – auch die kulturelle, wissenschaftliche und politische Einstellung seiner Epoche, und seine Werke führen uns zur „kleinen Welt“ der Menschen.

4.2 Die Siete Partidas

³¹¹ LC, 1.

Bezüglich der Gesellschaftsauffassung Alfons' soll in der folgenden Untersuchung der *Siete Partidas* die im Werk dargestellte gesellschaftliche Stellung der Mauren erörtert werden. Dazu ist die Analyse einiger Begriffe, die dort erscheinen, wie die für Land, Volk und gesellschaftlichen Körper, unerlässlich (siehe Kapitel 4.2.1-4.2.3). Dabei wird die Anwendbarkeit und Effektivität ihrer Gesetze nicht beachtet. Was uns hier vielmehr interessiert, sind die Darstellungen, die intellektuellen Einflüsse und die dahinterstehenden Ambitionen Alfons'. Dieses Interesse wird besonders im Unterkapitel 4.2.4 verfolgt, das sich mit der Stellung der Mauren im kastilischen Gesellschaftskörper beschäftigt. Es wird gezeigt, dass die elf Gesetze in der *partida* 7.25, *De los Moros*, lediglich die muslimischen Einwohner – die sogenannten Mudejaren – betrafen, die daher als immanenter Bestandteil des gesellschaftlichen Körpers angesehen wurden.

1.4.10 „Das Land, das auf Latein patria heißt“

Der Einfluss des römischen Rechts ist in den *Siete Partidas* offensichtlich. Obwohl man in den Begriffen König, Königreich und gesellschaftlicher Körper eine neue politische Denkweise feststellt, enthalten die *Partidas* klare römische rechtliche Prämissen. Zu den antiken Einflüssen gehört auch der Aristotelismus, insbesondere jenes aristotelische Verständnis, wonach das politische Leben auf der Ebene der Natur liegt.³¹² Jedoch weist José Antonio Maravall darauf hin, dass weder das römische Recht, das nicht unbedingt das Territorium als politischen Faktor annahm, noch der Aristotelismus, dessen politische Begriffe auf der Basis eines Stadtstaates (*pólis*) basierten, den Territoriums begriff anbieten konnten, der in juristischen und historischen Werken Alfons' steht. In diesen Werken beschreibt der Territoriums begriff nämlich einen Raum, der zwar einerseits groß ist, andererseits aber auch wesentlich mit dem Leben und der Geschichte der Gemeinde verbunden ist. Aus diesem Territoriums begriff³¹³ wurde in den *Siete Partidas* die Bezeichnung des Landes als *patria* wiedererweckt, und zwar im Sinn der *partida* 1.1.2: „Y

³¹² Dank dieser Perspektive erwähnte Alfons oft die Natur („*natura*“) der Dinge als rationelles Investigationsfeld. Zum Verhältnis der Natur zum Staat siehe Erstes Buch der *Politik* von Aristoteles: „Natur: (*phýsis*) ist eben Endziel (*telos*), denn diejenige Beschaffenheit, welche ein jeder Gegenstand erreicht hat, wenn seine Entwicklung vollendet ist, eben diese nennen wir die Natur desselben, wie z. B. die des Menschen, des Rosses, des Hauses. Auch ist das Ziel und der Endzweck das Beste, die Selbstgenügsamkeit ist aber der Endzweck und das Beste. Hier ist denn klar, dass der Staat zu den naturgemäßen Gebilden gehört und dass der Mensch von der Natur ein politisches Lebewesen (*zôon politikón*) ist“, Aristoteles, *Politik*, 2003, 46-47.

³¹³ Maravall, *Estudios de Historia*, 1983, 100-101.

otrosí son los hombres todos tenidos de loar a Dios, y obedecer a sus padres y sus madres, y sua tierra, que dicen en latín patria“ (Und außerdem sollen alle Menschen Gott loben, ihren Vätern und Müttern und ihrem Land gehorchen, das auf Latein *patria* heißt).

Maravall betont noch, dass im feudalen System das Land keine Verbindung einer menschlichen Gruppe war, sondern ein Grundstück in einem Raum, in dem man Tätigkeiten ausübte, das als Lehen einem Vasall gewährt wurde. Das Land war zwar die Basis des feudalen Regimes in dem Fall, wo Land und Lehen identisch waren, jedoch nicht im Sinne der Ansiedlung einer politischen Gemeinde, die sich nach diesem Raum definierte. Alfons verwendete immer noch das Wort Land (*tierra*) als Synonym von Lehen. Aber es ist auch in den Werken Alfons' erkennbar, dass in seiner Zeit das Verhältnis zwischen Menschen und Land sich langsam, doch deutlich veränderte. Als Beispiel dazu betont Maravall, dass es vor dem 13. Jahrhundert in Spanien kein Problem war, Land als Lehen an Menschen aus anderen Ländern zu gewähren. Aber in der Zeit Alfons', berichtet die *Crónica del Rey Don Alfonso el décimo*, hatten rebellische Vasallen den König aufgefordert, Land nur an Menschen aus Kastilien und León zu vergeben.³¹⁴ Ein weiteres von diesem Autor belegtes Beispiel stammt aus den *Cortes de Carrión*,³¹⁵ wobei gefordert wurde, dass das Land exklusiv den Menschen gewährt werden sollte, die einheimische (*naturales*) Untertanen des Königs waren.

Die Erwähnung des Reiches im Verhältnis mit der Natur der Menschen, wobei der Naturbegriff in Verbindung mit Herkunft steht, zeigt eine neue Wahrnehmung der Zugehörigkeit. Diese Wahrnehmung wird mehrfach in den *Siete Partidas* ausgedrückt, wenn die Pflichten und die Rechte einer territorialen Gruppe angesprochen werden. Ein illustratives Beispiel dafür, ist die *partida* 2.19.3, die über die Pflicht des Volks, das Land zu verteidigen, spricht:

“Ley.III. Como deue guardar el pueblo la tierra, e venir en hueste, contra los que se alçassen en ella

(...)Mas de la que se leuãta de suyos mismo, desta nasce mayor deshõrra, como en querer los vassallos egualar se con el señor, e contender cõ el, orgullosamente, e con soberuia. E es otrosi mayor peligro, por que tal levãtamiẽto como este, siempre se mueue cõ grãd falsedad, señaladamẽte por fazer engaño e mal. (...)E porẽde, por todas estas razões, deuẽ todos venir, luego que lo sopierẽ, a tal hueste, nõ atẽdiẽdo mãdado del rey: ca tal leuãtamiẽto como este, por tã estraña cosa, lo touierõ los antiguos, que mãdaron, que ninguno, nõ se pudiesse escusar, por hõrra de linaje, ni por priuãça que ouiesse cõ el rey, nin por preuilegio, que touiesse del rey, ni

³¹⁴ Crónicas Rosell, 1953, Kap. LXVI.

³¹⁵ Während der Minderjährigkeit von Alfons XI. vgl., Cortes de los antigos reinos de León y Castilla, Colmeiro Cortes, T. 1, 326.

por ser de ordẽ, si nõ fuesse ome encerrado, en claustra o los que fincassẽ para dezir las horas, que todos viniessen ende, para ayudar, cõ sus manos, o cõ sus cõpañas, o cõ sus aueres. E tan grãd sabor ouierõ de la vedar, que mãdarõ, que si todo lo al falllesciesse, las mugeres veniessen, para ayudar a destruir el fecho, como este. Ca pues que el mal, e ela daño, tañe a todos, nõ touieron por bien, nin por derecho, que ninguno se pudiesse escusar, que todos nõ veniessen a defraygallo”

Wie das Volk das Land schützen und in Scharen gegen diejenigen vorrücken soll, die im Land rebellieren.

(...) Aber der (Krieg), der von den Untertanen (*suyos*) angefangen wird, besteht in größerer Ehrlosigkeit (als die Kriege mit äußeren Feinden), wie die Ehrlosigkeit der Vasallen, die sich mit ihrem Herrn gleichsetzen wollen und mit Stolz und Hochmut (*soberba*) gegen ihn kämpfen. Dies bedeutet auch eine größere Gefahr, da ein solcher Aufstand sich immer mit großer Falschheit bewegt und Irrtum und Übel bringt (...). Aus diesen Gründen müssen alle kommen, sobald sie sowas erfahren, ohne auf den Befehl des Königs zu warten. Da die alten Gelehrten solchen Aufstand für eine sehr schlimme Sache hielten, befahlen sie, dass sich keiner von der Verteidigung ausschließen darf, weder wegen seines Geschlechts, noch wegen des Entzugs königlicher Privilegien, noch wegen seiner Zugehörigkeit zu einem religiösen Orden, es sei denn, er sei ein Mensch, der im Kloster eingeschlossen ist oder der dort bleibt, um die Zeit anzulegen. Alle müssen kommen, um mit ihren Händen, ihren Armeen (*cõpañas*) und ihrem Vermögen zu helfen. Und das war ihnen (den alten Gelehrten) so wichtig, dass im Fall, dass alle sterben würden, sie befahlen, dass die Frauen kämen um zu helfen, einen solchen Aufstand niederzuschlagen. Da die schädlichen Konsequenzen dieses Geschehens alle betreffen, hielten sie es nicht für gut oder richtig, dass jemand sich ausschließen darf.

Obwohl die *Siete Partidas* noch die Auffassung der Dreigliedrigkeit der Gesellschaft (*oratores*, *bellatores* und *laboratores*) enthalten,³¹⁶ behält das Volk das natürliche Recht und die Pflicht, das Land zu verteidigen. Da die Schäden eines Krieges alle betrafen, durfte niemand von der Verteidigung des Landes ausgeschlossen werden und sogar die Frauen sollten dabei helfen, die Feinde zu vernichten. Das Recht und die Pflicht des Volkes, sein Land zu verteidigen, überwogen in solchem Maße andere Pflichten, dass niemand die Erlaubnis oder die Einberufung durch den König brauchte, um sie auszuüben. Hier kommt der

³¹⁶ SP, 2.21. Vorwort: „Defensores son, vno de los tres, estados por que dios quiso que se mãtuuiesse el mundo. Ca biẽ assi como los que ruego a dios por el pueblo, son dichos oradores, e otrosi los que labran la tierra, e fazen en ella aquellas cosas, por que los omes han de biuir e de mantener se, son ditos labradores. Otrosi los que han de defender a todos, son dichos defensores“ (Verteidiger bilden einer der drei Stände, durch die Gott wollte, dass die Welt erhalten wird. Da diejenigen, die zu Gott für das Volk beten, Betende genannt werden, und diejenigen, die das Land bearbeiten und von ihm Sachen schaffen, durch die alle leben und sich erhalten, Bauern genannt werden, so heißen diejenigen, die alle verteidigen, Verteidiger.). Hier ist der Einfluss des Textes des 11. Jahrhunderts von Adalbero von Laon (947-1030) offensichtlich, der die Gesellschaft als eine in drei Gruppen geteilte soziale Einheit beschrieb: *oratores*, *bellatores* und *laboratores*.

politische Sinn der Natur, die in Verbindung mit Herkunft steht, zum Ausdruck, denn es sollten alle das Land bewahren, dessen einheimische Bewohner sie waren, dieses Land, das ihr Lebensunterhalt war: „Ca pues que el (el rey) e su gēte, biuen delas cosas, que enella son. E han della, todo lo que les es menester, con que cumplen e fazen todos sus fechos derecho es la amen, e la honrran, e la guarden“³¹⁷ (Da der König und seine Leute von den Dingen leben, die in ihm (dem Land) sind, und von ihm alles bekommen, das ihnen wichtig ist, sollen alle ihre Tätigkeiten richtig machen und es (das Land) lieben, ehren und schützen).

Auf diese Weise erlangte das Territorium langsam eine Bedeutung als ein Verbindungselement innerhalb einer Gruppe, so dass es die Gruppe in ihrer Einheit bezeichnete. Also wurde auch der Mensch nach der Auffassung in den *Siete Partidas* „Mensch eines Landes“ (*el hombre de una tierra*), was die Entstehung eines regionalen Identitätsgefühles bedeutete.³¹⁸ Eine Erklärung hierfür liegt sehr wahrscheinlich in dem Kontext der Reconquista, die eine Ausdehnung der Grenzen nach Süden zur Folge hatte. Da die *caballeros* nicht zahlreich genug waren, um die Sicherheit des Landes und des Volks zu garantieren, hatte das Volk das natürliche Recht, sich und sein Land zu verteidigen, ohne auf die Erlaubnis des Königs zu warten. Neben diesem Umstand der Reconquista steht hinter diesem Landesidentitätsgefühl auch die ideologische Prägung, wodurch König, Land und Volk vereinigt werden. Die *partida* 2.11.1 fordert zum Beispiel ein Liebe- und Ehrenverhältnis des Königs zu seinem Land (*la tierra*). Demzufolge sollte er es lieben und bewahren, und zwar nicht auf Grund seines eigenen Reichtums, sondern wegen des vitalen Prinzips des Reiches als Gemeinde.

In diesem Sinne lässt sich anhand der zweiten Partida ein Dreiecksmodell ableiten: Der Titel der *partida* 2.10.2 lautet „Como el Rey deue amar e honrrar e guardar a su pueblo“ (Wie der König sein Volk lieben, ehren und bewahren soll), der Titel der *partida* 2.13 „Qual deue el pueblo ser en conoser en honrrar,e en guardar al Rey“ (Wie das Volk seinen König kennen, ehren und beschützen soll), der Titel der *partida* 2.11.3 „Como el Rey deue guardar su Tierra“ (Wie der König sein Land beschützen soll) und der Titel der *partida* 2.19.3 „Como deue guardar el pueblo la tierra, e venir en hueste, contra los que se alçassen en ella“ (Wie das Volk das Land beschützen und mit Truppen gegen diejenigen, die in ihm einen Aufstand machen, vorrücken soll). Diese in den Titeln beschriebenen Funktionen lassen sich

³¹⁷ SP, 2.11.1.

³¹⁸ Vgl. Maraval, Estudios de Historia, 1983,127.

in folgendem Dreiecksmodell darstellen: Der König beschützt das Volk (*SP*, 2.10.2), das Volk beschützt den König; (*SP*, 2.13); Beide beschützen das Land (*SP*, 2.11.3 und 2.19.3).

In dieser idealisierten Verbindung des Königs mit dem Land und dem Volk spiegeln sich die damaligen iberischen Umstände wider, in denen der König die Stärkung seiner Macht suchte, die von dem Adel ständig in Frage gestellt wurde. Die Ursachen des Konfliktes zwischen König und Adel lagen in den gesetzlichen und steuerlichen kastilischen Innovationen, die zu einer Zentralisierung der Macht in königlichen Händen führten.³¹⁹ Insbesondere die Tendenz des Königs, nach dem römischen Recht statt dem Gewohnheitsrecht zu richten, sowie auch das königliche Recht, außerordentliche Steuern einzutreiben, wurden vom Adel in Frage gestellt. Der Adel beschwerte sich in der *corte* von Burgos 1272³²⁰ auch darüber, dass er die königlichen *fueros* statt das örtliche Gewohnheitsrecht befolgen sollte. Der Adel wollte von seinesgleichen nach dem Gewohnheitsrecht gerichtet werden und nicht von den nominierten *alcaydes* des Königs, wie der *Fuero Real* befiehlt: „Nenhue ome non seya ousado de iuygar preytos senon for alcayde posto per el Rey“³²¹ (An keinen außer dem von dem König eingesetzten *alcayde* darf gewagt werden Klagen zu richten). Gegenüber der Unzufriedenheit des Adels suchte Alfons – wie auch seine Vorgänger – daher die Unterstützung anderer Teile der Gesellschaft, besonders unter den reichen Händlern und anderen Bewohnern der Städte.

Also waren der erweiterte und umfassende Volksbegriff, die Vereinheitlichung der Rechtsprechung und das natürliche Recht des Volkes, das Land zu verteidigen, Maßnahmen des Königs, um seine Macht gegenüber dem Adel zu stärken. Einen weiteren Beweis für diese Auffassung findet man in der *partida* 2.19.2, in dem das Volk zum Kampf gegen den Aufstand der Vasallen aufgerufen wird und wonach größere Ehrlosigkeit und Gefahr von einem solchen Aufstand als von einem Krieg mit äußeren Feinden ausgeht. Grund ist, dass die Vasallen Loyalität zum König geschworen haben und ihr Aufstand auf Falschheit beruht. Mit anderen Worten, Alfons fordert das Volk zur Hilfe gegen einen möglichen Aufstand des Adels auf und begründet dies mit der selbstverständlichen Verpflichtung eines jeden, gegen dieses falsche Verhalten vorzugehen.

³¹⁹ *Crossetti Almeida*, Consideracao sobre o uso político, 2001/2002, 24.

³²⁰ *Crónicas*, *Rosell*, 1953, 19-24, u. 30-31.

³²¹ *FR*, I, 28.

1.4.11 Die Bedeutung des Volksbegriffs in den *Siete Partidas*

Die erste Definition des Volksbegriffs in den *Siete Partidas* erscheint in der *partida* 1.2.5, wonach Volk die Ansammlung aller Arten von Menschen bedeutet, die sich in jenem Land zusammenschließen. Durch die Analyse dieser Aussage und weiterer Definitionen, die die *Siete Partidas* enthalten, wird beabsichtigt herauszufinden, ob auch Nicht-Christen im Volksbegriff der *Siete Partidas* eingeschlossen waren. Es gibt keine Passage in diesem Werk, in der die Mauren und Juden ausdrücklich zum Volk gezählt werden, andererseits gibt es auch keine Stelle, wo die Definition ausdrücklich nur für Christen bestimmt ist. Tatsache ist, dass bezüglich der Definition des Volksbegriffes keine religiösen Bedingungen erwähnt werden. Vielmehr sind sie von einem Umfang und einer Allgemeinheit gekennzeichnet, die nur bei den alten Weisen (*sabios antiguos*) gefunden werden konnten. Offensichtlich suchten die Verfasser nach einem neutralen Begriff, wobei die Volksangehörigen nach ihren Funktionen in der Gesellschaft und nicht nach ihren Glaubenrichtungen erwähnt werden.

So lautet die *partida* 1.2.5:

“Quien puede poner costumbre, een que manera.

Pueblo tanto quiere decir ayuntamiento de gentes de todas maneras de aquella tierra do se allegan. E desto no sale ombre ni muger, ni clerigo, ni lego. E tal pueblo como este, o la maior parte del, si usaren diez o veynte años a fazer alguna cosa, como en manera de costumbre, sabiendolo el señor de la tierra, e no lo contradiziendo, e teniendo lo por bien, pueden la fazer y deue ser tenida e guardada por costumbre(...)

Wer Gewohnheit bestimmen kann und auf welche Weise.

Volk bedeutet die Ansammlung aller Arten von Menschen, die sich in jenem Land zusammenschließen. Und daraus schließt man weder Mann, Frau, Geistlichen oder Laien aus. Und solches Volk wie dieses oder die Mehrheit dessen, wenn es zehn oder zwanzig Jahre etwas als Gewohnheit unter Zustimmung des Herrn des Landes tut, und das Volk dem Herrscher nicht widerspricht und ihn gern hat, darf es das tun, und soll das als Gewohnheit behalten und bewahren.

Ich möchte die Aufmerksamkeit auf die Allgemeingültigkeit des Volksbegriffs im ersten Satz lenken: „Volk bedeutet die Ansammlung aller Arten von Menschen, die sich in jenem Land zusammenschließen“. In diesem Satz ist ganz klar ausgedrückt, dass die Menschen eines Landes, die als Volk bezeichnet werden, „keine Emanation des Bodens sind“³²², sondern verschiedener Art sind und aus verschiedenen Orten kommen, um das Land zu

³²² Zitat von Americo Castro in: *Castro*, Origen, ser y existir, 1959, 52.

besiedeln. Diese Aussage präsentiert ein beeindruckendes Bewusstsein von der heterogenen Bevölkerungsansiedlung des Landes.

Das entspricht auch der Ansicht in der *Primeira Crónica General de España*, nach der die Völker durch ihr aufeinanderfolgendes Auftreten auf der Iberischen Halbinsel die Hauptrolle in deren Geschichte spielen,³²³ und nicht lediglich die adligen Helden. Dieses Verständnis des Aufbaus des Landes durch die Ankunft verschiedener Völker berührte also, wie auch in anderen Passagen der *Siete Partidas* dargestellt, das Vorrecht des Adels als einzigem und wichtigstem Protagonisten der Gesellschaft und in der Geschichte. Diesen Fokuswandel stellt Maravall auch im rechtlichen Bereich fest und bezeichnet diese von Alfons verfolgte Politik als *antinobiliaria*,³²⁴ d. h. adelsfeindlich.

Wie in der *Primera Crónica General de España* die Bedeutung der verschiedenen Völker für die Geschichte Spaniens dargestellt wird, sieht man beispielsweise an der Geschichte von der Niederlage der Westgoten gegen die Mauren. Die Mauren sind in dieser Erzählung die Grausamen: „El su caballo dellos ligero como leopardo e el su caballero mucho más cruel et más dañoso que el lobo en la grey de las ovejas en la noche“³²⁵ (Und ihre Pferde waren schnell wie der Leopard und ihre Ritter grausamer als der gefährlichste Wolf in der Schafherde in der Nacht). Trotzdem hätten die Westgoten das wegen ihrer Sünden verdient: „et como por el desacuerdo que hobieron los godos con so señor el Rey Rodrigo et por la traición que urdió el conde Don Illán et ell Arçobispo Oppa, passaron los d’Africa et ganaron todo lomás d’España“³²⁶ (Und wegen der Meinungsverschiedenheit, die die Goten mit ihrem König Rodrigo hatten, und wegen des Verrats des Grafen Don Julian und des Erzbischofs Oppa, kamen sie von Afrika und eroberten ganz Spanien). Auf diese Weise sollte der Sieg der Muslime durch Gottes Willen begründet werden. Außer der göttlichen Intervention bekam das unerwartete Geschehen auch einen prophetischen Aspekt, indem die Ankunft der Mauren in einer Legende als ein vorhergesehenes Ereignis dargestellt und in der Chronik nacherzählt wird.³²⁷ Als König Rodrigo in ein verbotenes Schloss eintrat, sah er Figuren an der Wand, nämlich Männer, die wie Araber aussahen. Weiterhin sah er eine Schrift, die lautete, dass, wenn die Türen des Schlosses aufgebrochen werden, diese Männer das Land erobern werden

³²³ Alfonso el Sabio, *Primera Crónica General*, *Filgueira Valverde*, 1949, 44-45.

³²⁴ *Maravall*, *Estudios de Historia*, 1983, 123.

³²⁵ Alfonso el Sabio, *Primera Crónica General*, *Filgueira Valverde*, 1949, 116.

³²⁶ Erzählt die Legende, dass König Rodrigo die Tochter Julians, des Grafs von Ceuta, vergewaltigt hätte und deswegen hätte der Graf als Rache die Araber bei der Invasion des westgotischen Königreiches unterstützt. Vgl. *Cordero Rivera*, *La España musulmana*, 1996, 11.

³²⁷ Alfonso el Sabio, *Primera Crónica General*, *Filgueira Valverde*, 1949, 107-109.

und der Einbrecher dafür büßen wird. Das stellt offensichtlich den Versuch dar, Erklärungen und Begründungen für unerwartete Ereignisse in der Vergangenheit zu finden oder zu erfinden, da Vergangenheit ein bekannter – und damit als sicher empfundener – Bereich war. Sie mussten eine Erklärung liefern, die zu ihrer Weltordnungsvorstellung passte. Demnach sollten Christen, die sich auf dem richtigen Weg befanden, gemäß Gottes Willen den Sieg davontragen. Trugen die Christen jedoch den Sieg nicht davon, mussten sie etwas falsch gemacht haben. Auf diese Weise wurde der Sieg der Muslime als Gottesstrafe gegen die Christen aufgrund einer verfehlten Handlung angesehen und nicht als Unterstützung der Mauren. Dies war die einzige Erklärungsmöglichkeit, denn die Chronik konnte die Tatsache nicht leugnen, dass die Mauren zu den Völkern gehörten, die auch auf der Iberischen Halbinsel ankamen, siegten und sich dort niederließen.

Menéndez Pidal betont seinerseits, dass das Interesse Alfons' an der Geschichte nicht in einer kritischen Analyse lag, sondern in einer Nationalisierung der Legende und der Geschichte, das bedeutet eine Geschichte der *patria*. Deshalb, schreibt Pidal, war die *Primera Crónica General de España* nicht nur an das höfische Publikum, sondern auch an Ritter, Bürger und andere Mitglieder des Volkes gerichtet. Da man durch das vergangene Geschehen auch das Zukünftige wissen könne, sei die historische Vergangenheit eine Sache, die alle betreffe.³²⁸

Die *Siete Partidas* und die *Primera Crónica General de España* zeigen miteinander Konkordanz im Bezug auf den umfassenden Volksbegriff, nur dass die *Crónica* ausdrücklich die Mauren als ein Volk annimmt, das auch Spanien besiedelte. Hier stellt man den Einfluss des Werkes von Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247) auf die historischen Werke Alfons' (siehe Kapitel 2.1 und 5.4) fest. Der Erzbischof von Toledo schrieb – als Vorreiter einer kritischen Geschichtsschreibung – *Historia Arabum*,³²⁹ ein Werk, das von den islamischen Herrschaften des Westens handelt, und für das nur arabische Quellen benutzt wurden. Rodrigo gab der Auffassung Spaniens eine geographische Konzeption, statt religiöse Kriterien hervorzuheben. Klaus Herbers betont, dass dieses Werk verdeutlicht, wie man sich neben den westgotischen auch die arabischen Traditionen als Teil der eigenen Geschichte aneignen konnte.³³⁰ In dieser Stelle verbindet sich eine von Rodrigo begründete Tradition einer erweiternden Geschichtsauffassung mit dem umfassenden Volksbegriff der *Siete Partidas*.

³²⁸ Menéndez Pidal, Alfonso X y las leyendas heroicas, 1977, 52-65

³²⁹ *Historia Arabum*. Lozano Sanchez, 1974.

³³⁰ Herbers, Geschichte Spaniens im Mittelalter, 2006, 237.

Neben der *partida* 1.2.5 drückt weiterhin die *partida* 2.10.1 die Umfassendheit des Volksbegriffs aus:

“Que quier dezir pueblo (2,10,1)

Cvydã algunos, que el pueblo es llamado la gēte menuda, assi como menestrales, e labradores. E esto nõ es ansi. Ca ātiguamēte en Babylonia e en Troia e en Roma, que fuerõ logares muy señalados, ordenarõ todas estas cosas, cõ razõ, e pusierõ nome acada vna segund que cõuiene. Pueblo llamã el ayuntamēto de todos los omes comunalmēte, e de los mayores, e de los medianos, e de los menores. Ca todos son menester: e nõ se puedẽ escusar, porque se hã de ayudar, vnos a otros, por que puedã bien biuir e ser guardados, e mantenidos”

Was Volk bedeutet

Einige behaupten, dass die kleinen Leute (*gente minuda*) Volk genannt werden, wie Handwerker und Bauern. Jedoch ist das nicht so. Denn früher wurde in Babylonien, Troja und Rom, die sehr wichtige Orte waren, wo alle Dinge durch Vernunft geordnet wurden und angemessene Namen bekamen, Volk die gemeinschaftliche Ansammlung aller Menschen genannt: der Großen, der Mittleren (*medianos*) und der Kleinen, denn alle sind wichtig und man kann keinen ausschließen, weil sie einander helfen werden, um wohl zu leben, und so werden sie geschützt und unterhalten.

Hier wird die Berechtigung der alten Zivilisationen angesprochen, die „sehr wichtigen Orte, wo alle Dinge durch Vernunft geordnet wurden“, was die Begründung dafür ist, dass die *Siete Partidas* ihren Volksbegriff annahm. Dadurch bekräftigt und rechtfertigt Alfons die Behauptung, dass das Volk alle Menschen ohne Ausnahme einschließt, da auch der kleinere seine Aufgaben und seine Funktion hat und das Lebenswohl eines jeden von allen abhängt. Diese Allgemeingültigkeit entspricht auch dem alfonsinischen Gesetzesbegriff, wie im vorhergehenden Kapitel (3.4) erwähnt wurde: „pera os omees come per as molleres e assy pera mancebos come pera uellos e tanbẽ pera os sabedores come per os insabes e tãben pera os das cidades come pera os das aldeyas (...) que seya conuenhavl aa terra e ao tẽpo (...)“³³¹ (sowohl für Männer als auch für Frauen, sowohl für junge Leute als auch für die Alten, sowohl für die Wissenden als auch für die Unwissenden, für die, die in den Städten leben und für die, die in Dörfern leben (...), möge (das Gesetz) dem Land und der Zeit angemessen sein).

War die Allgemeingültigkeit aber so breit, dass sie auch die Mudejaren einschloss? Es lassen sich einige Hinweise finden, die dafür sprechen. Beispiele für den Einschluss einiger Muslime in einem christlichen Raum findet man in den vielen *Cantigas*, in denen die Mauren zu den Schützlingen Marias gezählt werden. Die Mudejaren waren beruflich in vielen Tätigkeiten integriert. Sie waren beispielweise Bauern, Händler, Baumeister und Spielleute,

³³¹ FR, 1, 4.

das bedeutet, sie hatten klare Funktionen und einen festen Ort in der kastilischen Gesellschaft. Da Alfons' Weltbild und gesellschaftliche Auffassung sehr vom Aristotelismus geprägt waren, war für ihn das Universum vollkommen und hierarchisch, wobei jedes Ding einen Platz und eine Funktion hatte und die Gesellschaft ein verkleinertes Modell dieses Universums darstellte. Das bedeutet, dass nach der Vorstellung Alfons' die Mudejaren gar nicht außerhalb der gesellschaftlichen Ordnung leben konnten.

Ein wichtiger Aspekt des Volksbegriffs in der *partida* 1.2.5 betrifft das Gewohnheitsrecht, das gemäß der *partida* 1.2.5 dem Volk verliehen wird und daher direkt an den Volksbegriff geknüpft ist. Es reicht die kurze Frist zwischen zehn und zwanzig Jahren für die Bestimmung eines Gewohnheitsrechts der neuen christlichen Siedler, die in kurzer Zeit ihre Gesetze in Kraft setzen durften. Tatsache war jedoch, dass die neuen *pueblos* während der Schenkungen und Aufteilung des Landes auch bestimmte *fueros* vom König bekommen haben. Das heißt, dass die Freiheit des Volkes, seine Gewohnheiten zu bestimmen, in Wirklichkeit relativ war, es sei denn, dass es anerkannt war, dass die *fueros* die allgemeinen Gewohnheiten umfassten. Dies wurde aber vom Adel in Frage gestellt.

Die Prämisse, dass eine menschliche Gruppe ihre Gewohnheiten bestimmen kann, wurde mit der Tatsache konfrontiert, dass die Muslime, die in den neuen christlichen eroberten Gebieten blieben, ebenfalls ihre Gewohnheiten einschließlich der Gesetze und der religiösen Bräuche behalten durften, da sie seit fünf Jahrhunderten in diesem Land arbeiteten und lebten. Jedoch war dieses Recht nur wirksam, wenn der Herr des Landes (bzw. der König) damit einverstanden war. Diese Zustimmung wurde auch tatsächlich in Orten von Andalusien und in Murcia gegeben, wie in dem dritten Kapitel gezeigt wurde. Gewiss hing die Zustimmung des Königs hierzu viel stärker von seiner Eroberungsstrategie und den Schwierigkeiten ab, jene Gebiete mit christlichen Einwohnern zu bevölkern, als von dem Gesetz oder der alten Gewohnheit. Trotzdem war das stets eine gute Begründung für seine Zustimmung.

Durch die vorhergehenden Analysen lässt sich feststellen, dass die Auffassung des Volksbegriffs in den *Siete Partidas* sehr umfassend und allgemein ist, dass sich die Verfasser bei dem für sie passenden Volksbegriff auf das Altertum stützen, wie es in den *Partidas* selbst erwähnt wird, und dass diese umfassende Allgemeingültigkeit eine Antwort Alfons' auf die Beschwerden des kastilischen Adels sowie ein Ausdruck für die politischen Bestrebungen des Königs war. Hinter diesem Volksbegriff stand die damalige Auseinandersetzung zwischen dem König und dem Adel wegen der Ambitionen Alfons' nach einer zentralisierten monarchischen Macht. Daher ist es offensichtlich, dass die Nicht-Christen Kastiliens auch in

dem Volksbegriff der *Siete Partidas* eingeschlossen werden sollten, da Alfons sie bei der Auseinandersetzung zwischen ihm und dem Adel als eine Stärkung seiner Position ansah. Sie standen nämlich direkt unter dem Schutz des Königs, was in den Formulierungen „seine Juden“ und „seine Mauren“, von denen Alfons Loyalität und Steuern erhalten wollte, zum Ausdruck kommt.

1.4.12 „Der König ist der Kopf, das Herz und die Seele“: Zum gesellschaftlichen Körper

Die vorher erwähnte Verbindung zwischen König, Volk und Land erscheint in vielen anderen Passagen der *Partidas*. Einige von ihnen nehmen die interessante Metapher des Körpers auf, um dieses Verhältnis und die enge Abhängigkeit zwischen den sozialen Teilen darzustellen. In Bezug darauf präsentiert die *Partida* 2.9.1 ein wichtiges Beispiel der Darstellung der sozialen Ordnung, die in den *Siete Partidas* – dank des aristotelischen Einflusses – zum Ausdruck kommt. Durch die Analyse dieser Körper- und Gesellschaftsdarstellung soll in diesem Unterkapitel nachgewiesen werden, dass die Nicht-Christen, die im Königreich lebten, nicht außerhalb des gesellschaftlichen Körpers bleiben konnten, da dies gemäß dem im Werk Alfons’ zum Ausdruck gebrachten Weltbild unvorstellbar war.

Die *partida* 2.9.1 lautet:

“Aristoteles en el libro que fizo a Alexandro, de como auia de ordenar su casa e su señorio, diole semejança del ome al mundo: e dixo assi como el cielo, e la tierra, e las cosas que enellos son, fazen vn mūdo, que es llamado mayor, Otrosi, el cuerpo del ome, con todos sus miembros faze otro que es dicho menor. Ca bien assí como el mundo mayor hay moebda, e entendimiento, e obra, e aconcordança e departimiento, otrosi lo ha el ome segund naturaleza. E deste mundo menor, de que el tomo semejança, al ome, fizo ende otra, que a semejo ende al rey e al reino, e en qual guisa deue ser cada vno ordenado, e mostro que assi como Dios puso el entendimiento en la cabeça del ome, que es sobre todo el corpo, el mas noble lugar, e lo fizo como rey, e quiso que todos los sentidos, e los miembros, tambien los que son de dentro, que nõ parecen: como las de fuera, que son vistos, le obedesciesen, e le siruiessen, a si como señor (...)“

Aristoteles verglich den Menschen mit der Welt in seinem Buch, das er für Alexander schrieb und in dem er zeigte, wie das Haus und die Herrschaft geordnet werden sollten. Und er sagte, dass so, wie der Himmel und die Erde und alle existenten Dinge in einer Welt einschließen, diese Welt, die größere (*mundo mayor*) heißt, so besteht der Körper des Menschen mit allen Gliedern in einer anderen Welt, die die kleinere Welt (*mundo menor*) heißt. So wie die größere Welt Bewegung, Verständnis, Erschaffung, Übereinstimmung und Teilung hat, so hat diese auch der Mensch gemäß der Natur. Und diese kleinere Welt, die er (Aristoteles) mit dem Menschen

verglichen, verglich er auch mit dem König und dem Königreich und sagte, auf welche Weise jeder eingeordnet sein soll. Und er zeigte, dass so wie Gott das Verständnis in den Kopf des Menschen stellte, der ganz oben am Körper ein edler Platz ist, so machte Er es auch mit dem König. Und Er wollte, dass alle Sinne und Glieder, die inneren, die unsichtbar sind, wie auch die äußeren, die sichtbar sind, ihm folgen, und ihm als Herrn dienen.

Die Repräsentation des menschlichen Körpers wird in dieser Aussage mit der Vorstellung des gesellschaftlichen Raums eng assoziiert und dem Mikro-Makrokosmoschema (*mundo menor – mundo mayor*) zugeordnet: Der menschliche Körper sei die kleine Welt (Mikrokosmos), und die Natur (Himmel und Erde) sei die große Welt (Makrokosmos). Nach diesem Verbindungsschema entspricht alles in einer Welt der anderen Welt: Wie die größere Welt *Bewegung, Verständnis, Konkordanz und Unterschiede* hat, hat der Mensch das auch. Das Verhältnis Körper – Kopf, erklärt die *Partida* weiter, wurde von Aristoteles mit dem Verhältnis Königreich – König verglichen. Nach diesem Vergleich sind große Welt, Mensch und Königreich verschiedene Skalen desselben Musters.

Die Körpermetapher zur Erklärung der sozialen Ordnung war im 13. Jahrhundert sehr verbreitet und hatte starke Präsenz im Werk Alfons'. Bereits in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts wurde der *Policraticus* (1156-59) von Johann von Salisbury (1115-1180) geschrieben, in dem der Autor ein politisches Gemeinwesen mit einem Organismus vergleicht: Der Fürst ist der Kopf – *caput* – und die anderen Glieder werden auf die Stände der Untertanen verteilt. Den Ort des Herzens hat der Senat inne – *cordis locum senatus optinet*, von dem die Anregungen zu guten und schlechten Maßnahmen kommen. Augen, Ohren und Zunge entsprechen den Richtern und den Verwaltern einer Provinz. Die Hände haben ihre Parallele im Soldatenstand und im Stand der Beamten. Schließlich sind die Füße den Bauern gleichzusetzen.³³² Jedes Glied ist durch Eigenschaften geprägt, wie zum Beispiel der Senat von Weisheit, die Verwalter und Richter von Gerechtigkeit und die Soldaten von Ehre, Treue und Tüchtigkeit. Trotz ihrer verschiedenen Tugenden sind sie aber sehr eng miteinander verbunden und abhängig voneinander.

Johann von Salisbury begründete eine Staatstheorie mit der Körperdarstellung, aber er erfand die Metapher nicht selbst. Er kannte die Körpermetapher ganz wahrscheinlich aus der biblischen Darstellung (I Cor., 9, 33), wonach die Kirche als Körper bezeichnet wird, die alle Mitglieder durch das heilige Abendmahl vereinigt. Weiterhin wurde Johanns Anwendung der Metapher im politischen und sozialen Bereich vor allem von den römischen Denkern beeinflusst. Unter solchem Einfluss führte er die Briefe Plutarchs an Trajan als Beispiel seiner

³³² Johann von Salisbury, *Policraticus*, Webb, 1909 (Nachdruck 1965), liber V, cap. 2, 282.

Begründung an und schrieb dazu seine Kommentare. Aus der Verschmelzung seiner christlichen mittelalterlichen Prägung mit seiner Interpretation der römischen Texte entstand die Anwendung der Körpermetapher, um ein organisches funktionales System zu veranschaulichen. Dabei wurde die gegenseitige Abhängigkeit der Mitglieder einer Gesellschaft und die Notwendigkeit der Harmonie unter den Gruppierungen hervorgehoben.

Wenn die Körpermetapher in den *Siete Partidas* erscheint, wird Johann von Salisbury jedoch nicht erwähnt, sondern stattdessen wird auf Aristoteles verwiesen. Aus der Erwähnung Aristoteles' kann man schließen, dass die Verfasser der *Partidas* sich ganz wahrscheinlich auf das schon erwähnte Werk des Pseudo-Aristoteles' (Unterkapitel 4.1) bezogen, das aus einem Ratgeber für Fürsten besteht und dessen lateinische Version als *Secretum Secretorum* bekannt wurde. Jedoch ist es wahrscheinlich, dass die Verfasser der *Partidas* auch Zugang zur kastilischen Version „*Poridat de las Poridades*“³³³ hatten, da diese kastilische Version auch im vierten Teil der *General Estoria* erwähnt wird.³³⁴ Die kastilische Version beruht nicht auf der lateinischen Fassung, sondern auf der hebräischen Version des Juden Judah Al-Harizi, die eine Übersetzung des arabischen Texts *Sirr al-asra* ist. In der Tat kann man eine gewisse Ähnlichkeit zwischen *Poridat de las Poridades* und der zweiten *Partida* feststellen.³³⁵

Im Hintergrund der Gesetze in der zweiten *partida* werden deutlich die Auseinandersetzung zwischen dem König und dem Adel sowie der Versuch Alfons', eine zentralistische königliche Macht zu begründen, identifiziert, da der König dort als die

³³³ Pseudo-Aristoteles, *Poridat de las Poridades*, Kasten, 1957.

³³⁴ Lloyd A. Kasten ist der Meinung, dass *Secretum Secretorum* und *Poridat de las Poridades* in zwei unterschiedlichen Familien eines alten Textes des 8. Jahrhunderts bestehen, da sie an vielen Stellen Unterschiede aufweisen, (Pseudo-Aristoteles, *Poridat de las Poridades*, Kasten, 1957, 11-12). Weiterhin behauptet der Autor, dass der Inhalt der entsprechenden Stellen in den *Siete Partidas* darauf hinweist, dass die Verfasser das *Secretum Secretorum* statt den *Poridat de las Poridades* konsultierten. Jedoch denke ich, dass die gewisse Ähnlichkeit zwischen *Poridat de las Poridades* und der zweiten *Partida* genügt um zu beweisen sind, dass die kastilische Version als Quelle für die *Siete Partidas* benutzt wurde.

³³⁵ „Sepades que la primera cosa que Dios fizo una cosa simple spiritual et mui conplida cosa, et figuro en ella todas las cosas del mundo, et pusol nonbre seso. Et del salio otra cosa non tan noble quel dicen alma, et pusolos Dios con su uirtud en el cuerpo del omne; et pues el cuerpo es commo cipdad, et el seso es commo el rey de la cipdad, et alma es como el su aguazil quel sirue et quel ordena todas sus cosas; et fizo morar el seso en el mas alto lugar et en el mas noble della, et es la cabeça del omne. Et fizo morar el alma en todas las partidas del cuerpo de fuera et de dentro, et siruel et ordenal el seso. Et quando conteçe alguna cosa al seso, esfuercal el alma et finca el cuerpo bivo fata que quiera Dios que uenga la fin” (Wisse, dass das erste Ding, das Gott erschuf, ein einfaches, geistiges und vollständiges Ding war. Er stellte in ihm alle Dinge der Welt dar und nannte es Verstand. Und aus dem kam eine andere Sache die nicht so edel wie der Verstand ist, die Seele genannt wurde, und in seiner Tugend stellte Gott beide in den menschlichen Körper. Also ist der Körper wie die Stadt und der Verstand wie der König der Stadt, und die Seele ist wie sein Offizier (*aguazil*), der ihm (König) dient und alle seine Sachen ordnet. Und (Gott) stellte den Verstand in den höchsten und edelsten Platz des Körpers, in den Kopf des Menschen. Und er stellte die Seele in alle Teile des Körpers, sowohl in die inneren wie auch in die äußeren, die dem Verstand dienen und ihn ordnen. Und wenn etwas mit dem Verstand passiert, bemüht sich die Seele den Körper zu erhalten, bis dass Gott will, dass das Ende kommt), *Puridat de las Puridades*, Kasten, 1957, 47.

wichtigste Unterstützungssachse des Reiches dargestellt wird. In Bezug darauf betont Gladys I. Lizabe de Savastano in ihrem Artikel³³⁶, dass man in der zweiten *partida* eines der geschicktesten psycho-legalen Instrumente findet, die von Alfons X. benutzt wurden, um die Macht des Adels einzuschränken. Dieses bestand darin, dass in der zweiten *partida* ausführlich und intensiv auf die Wichtigkeit der Stellung des Königs als essenzielles Element des gesellschaftlichen Körpers eingegangen wird. Ein wichtiges Beispiel für dieses von Alfons genutzte intellektuelle Instrument zur Begründung der zentralistischen königlichen Macht ist die *partida* 2.1.5, *Que cosa es el Rey* (Was der König ist):

“Vicarios de Dios son los Reys cada vno en su reyno, poestos sobre las gentes, para mantener las en justicia e en verdad quando en lo temporal, bien assi como el Emperador en su imperio. Esto se muestra complidamente en dos maneras. La primera dellas, es espiritual, segundo lo mostraron los profetas, e los santos aqui en dio nuestro Señor gracia, de saberlas cosas ciertamente, e de fazer las entender. La outra es, segundo natura, assi como mostraron los omes sabios que fueron conoscedores delas cosas naturalmente. E los santos dixeron que el Rey es puesto en la tierra en lugar de Dios, para cõplir la justicia, e dar a cada vno su derecho. E porende lo llamarõ coraçon, e alma del pueblo. Ca assi como yase el alma en el coraçon del ome, e por ella biue el cuerpo, e se mantiene, assi en el Rey yaze la justicia que es vida e mätenimiento del pueblo de su señorio. E biẽ otrosi como el coraçon es vno, e por el recibẽ todos los otros miembros vnidad, para ser un cuerpo, bien assi todos los del reyno maguer seã muchos (porque el Rey es e deve ser uvo) por esso deuẽ otrosi ser todos vnos conel, para servir le, e ayudar le, en las cosas, que el ha de fazer. E naturalmente dixerõ los sabios que el Rey es cabeça del reino, ca assi como dela cabeça nascen los sentidos, porque se mãdan todos los miembros del cuerpo, bien assi por el mandamiento que nasce del Rey, que es señor e cabeça de todos los del reyno, se deuen mandar e guiar e auer vn acuerdo conel para obedescer le e amparar e guardar e acrescentar el reyno. Onde el es alma e cabeça e ellos miembros”.

Vertreter (*vicarios*) Gottes sind die Könige, von denen jeder in seinem Königreich über die Menschen gestellt sind, um die Gerechtigkeit und die Wahrheit auf weltlicher Ebene einzuhalten, sowie der Kaiser in seinem Kaiserreich. Und das zeigt sich auf zweierlei Weise: Die erste ist spirituell, wie die Propheten und die Heiligen zeigten, denen Unser Herr die Gabe gab, die Dinge richtig zu wissen und sie verständlich zu machen. Die zweite ist naturgegeben, wie die Weisen, die Kenner der natürlichen Dinge waren, zeigten. Und die Heiligen sagten, dass der König auf der Erde an die Stelle Gottes gestellt ist, um Gerechtigkeit zu üben und jedem sein Recht zu geben. Und sie nannten den König Herz und Seele des Volkes. Denn so wie die Seele im Herzen des Menschen liegt und der Körper durch sie lebt und sich unterhält, so liegt im König die Gerechtigkeit, das Leben und der Unterhalt des Volkes seines Reiches. Außerdem, wie es nur ein Herz gibt und es alle Körperglieder durch Einheit erreicht, um ein Körper zu sein, so sollen alle im Reich, von denen es viele gibt (und der König ist einzig und soll so sein), eins mit dem König

³³⁶ Lizabe Savastano, El título XXI, 1993, 393-402.

sein, um ihm zu dienen und ihm bei den Dingen, die er tun wird, zu helfen. Und es entspricht der Natur, sagten die Weisen, dass der König der Kopf des Königreiches ist. Da wie vom Kopf die Sinne geboren sind, nach denen alle anderen Glieder des Körpers sich richten, so wird das Gebot vom König geboren, der Kopf und Herr aller im Königreich ist. Sie sollen sich von dem König leiten lassen und eine Abmachung mit ihm treffen, um ihm zu folgen und das Reich zu unterstützen, zu bewahren und wachsen zu lassen. Der König ist die Seele und der Kopf des Königreiches, und sie sind die Glieder.

In dieser *partida* wird die Körpermetapher verwendet, um die Stellung des Königs in seinem Reich und auf der Erde zu erklären – sowohl auf der spirituellen Ebene wie auch in der Natur. Aus beiden Fällen kann man drei gemeinsame und wichtige Punkte hervorheben, von denen die zweite *partida* geprägt ist und die der König und seine Mitarbeiter offensichtlich lehren wollen. Der König ist nach dem Willen Gottes:

1. die Lebenssubstanz des Volkes (Seele),
2. sein Vereiniger (Herz),
3. sein Führer (Kopf).

Weiterhin müssen alle eins mit dem König sein, damit er Gerechtigkeit für alle üben kann und das Königreich durch das Zusammenhalten unterstützt und bewahrt wird. Das bedeutet, ohne einen König könnte kein Volk existieren, da es keinen Körper ohne Seele, Herz oder Kopf gäbe.

Diese drei Punkte offenbaren ein korporatives und funktionales Schema, das die Grundlage auch für die im Vorhergehenden erörterten Themen ist, nämlich den Volks- und Landesbegriff in den *Partidas*. Diesen Körper, der aus König und Volk besteht, hatte das Land als Basis seiner Existenz: Körper und Natur, oder in anderen Worten Mikro- und Makrokosmos. Wichtig ist hier zu beachten, dass dieser Körper nicht homogen war. Die unterschiedlichen Teile waren zwar sehr eng miteinander verbunden und auch voneinander abhängig, jedoch hatten sie ganz bestimmte und hierarchische Funktionen. Der König galt als Verbindungszentrum, das alles organisiert, insbesondere die Gerechtigkeit, kontrolliert und führt.

Alle diese Begriffe bilden eine Einheit und dadurch dient das Werk dem Ziel der Regierung Alfons', die weltliche Macht in der Monarchie zu zentralisieren. Das in den *Partidas* geschilderte Gesellschaftsbild wurde aus den intellektuellen (bzw. aristotelischen) Einflüssen, den konkreten gesellschaftlichen Bedingungen und den Ambitionen Alfons' erstellt. Zu den konkreten gesellschaftlichen Bedingungen zählt, dass Alfons ein König war, dessen Macht durch die Bedürfnisse der Reconquista zentralisiert und verstärkt worden war,

da diese Zentralisierung für die strategischen kriegesischen Manöver notwendig war. Als sich allerdings eine gewisse Stabilität im Königreich eingestellt hatte, sah Alfons sich mit den Forderungen und dem Widerstand des Adels konfrontiert. Daher ergab sich für Alfons die Notwendigkeit, den königlichen Machtanspruch in seinen Werken zu begründen. Die Ambitionen Alfons' zur Zentralisierung der Macht waren von der Geschichte seines Geschlechts motiviert, da er der Thronfolger des westgotischen Reiches väterlicherseits wie auch ein möglicher Thronfolger des Heiligen Römischen Reichs mütterlicherseits (Beatrix von Schwaben)³³⁷ war.

Die *Siete Partidas* drücken Alfons' Macht- und Zentralisierungsanspruch mit Selbstverständlichkeit aus, wozu der Zusammenhalt unter den gesellschaftlichen Körpergliedern sehr wichtig war. Als Synonym der Vokabel Volk steht in der *partida*, 2.1.5 der Ausdruck *alle* (Menschen) *des Königsreiches* (*todos de lo Reino*). Das bedeutet, dass nicht nur die Christen oder der Adel oder die Bauern, sondern *alle* Menschen, gemeint sind. In Bezug darauf weist die hier erörterte Textpassage der *Partidas* offensichtlich darauf hin, dass die zentralistischen (bzw. imperialen) Ambitionen Alfons' von dem umfassenden Volksbegriff begünstigt wurden.

1.4.13 De los Moros

De los Moros lautet der 25. Titel in der siebten *partida*, der in dieser Dissertation oft erwähnt und zitiert wird (siehe Kapitel 3), insbesondere die Passage des ersten Gesetzes, die den Widerspruch zur angeblichen Toleranz Alfons' andeutet. Dieser besteht in seiner Akzeptanz für die Beibehaltung der maurischen Gesetze bzw. religiösen Gesetze (siehe Kapitel 3.4) in ihren entsprechenden Gemeinden und der gleichzeitigen Beschränkung der Ausübung einiger religiöser Sitten. In den folgenden Ausführungen werden nun der erste Teil des ersten Gesetzes und das Vorwort des 25. Titels der siebten *partida* erörtert. Dort präsentiert Alfons durch seine Erklärung über den muslimischen Glauben und den Ursprung der Mauren ein interessantes Maurenbild. Ich beabsichtige einen Vergleich dieses Bildes mit dem Sarazenenbild in den damaligen spanischen kanonischen Texten durchzuführen, um zu

³³⁷ Sie war Tochter des schwäbischen Herzogs Philipp aus dem Haus der Staufer und seiner Frau, der byzantinischen Prinzessin Irene, Tochter des Kaisers Isaak II. Philipp hatte zwei Töchter mit dem selben Namen, die Mutter Alfons' war die jüngere (um 1203-5.11.1235), *Suárez Fernández*, Beatrix v. Kastilien, LexMA, Bd. 1, 1743.

identifizieren, wo Unterschiede und Ähnlichkeiten bestehen und von welchen Mauren die siebte *partida* spricht.

4.2.1.1 Das Vorwort des 25. Titels der siebten Partida

“De los Moros

Moros son vna manera de gente, que creen que mohomat fue Propheta, e mandadero de Dios: e porque las obras que fizo non muestran de tã gran santidad, porque a tan santo estado pudiesse llegar, poren de la su ley es como denuesto de Dios: Onde pues que enel titulo ante deste fablamos delos judios, e de la su ciega porfia que han cõtra la verdadera creẽcia: queremos aqui dezir de los moros, e de la su necedad, que creen.”

Von den Mauren

Mauren sind eine Art von Menschen, die daran glauben, dass Mohammed Prophet und Bote Gottes war. Und weil seine Werke und Taten keine so große Heiligkeit zeigen, dass er einen heiligen Stand erreichen könnte, ist sein Gesetz wie Schimpf gegen Gott. Also, da wir im vorhergehenden Kapitel von den Juden und ihrer blinden Hartnäckigkeit sprachen, die sie gegen den wahren Glauben haben, wollen wir hier von den Mauren und der Dummheit, an die sie glauben, sprechen.

Im Kapitel 3.2 dieser Dissertation wird dieses Vorwort als Alfons’ Argument für die restriktive Religionsfreiheit der Mauren unter seiner Regierung zitiert. Dieses Argument bestand darin, dass die Werke und Taten Mohammeds keine so große Heiligkeit gezeigt hätten, als dass er einen heiligen Stand erreichen könnte, weshalb sein Gesetz wie Schimpf gegen Gott sei. Das ist der Grund, warum die siebte *partida* – ein Strafbuch – auch von Mauren und Juden handelt, da nach der Meinung Alfons’ der Glaube der Juden und Mauren in einem Delikt gegen Gott bestand.³³⁸ Ausgehend davon wurde im dritten Kapitel auf die Verachtung des jüdischen und muslimischen Glaubens sowie auf die christliche Prägung, die in der siebten *partida* zum Ausdruck kommt, hingewiesen. Den *Siete Partidas* zufolge sei das Christentum der einzige wahre Glaube: „da wir im vorhergehenden Kapitel von den Juden

³³⁸ SP 7, 24 und SP 7, 25

und ihrer blinden Hartnäckigkeit sprachen, die sie gegen den wahren Glauben haben, wollen wir hier von den Mauren und der Dummheit, an die sie glauben, sprechen“.

Carpenter interpretiert diese Verachtung des muslimischen Glaubens im Vorwort des 25. Titels der siebten *partida* als Beweis für die mittelalterliche christliche Unwissenheit über den Islam und die Muslime.³³⁹ Meines Erachtens beweist Alfons' Verachtung des Glaubens der Juden und Mauren jedoch keine Unwissenheit, sondern vielmehr seine mittelalterliche christliche Prägung. Die Fakten sprechen dafür, dass Alfons und seine Zeitgenossen eine breite Kenntnis über den Islam gesammelt hatten: Der Koran war Anfang des 12. Jahrhunderts auf Initiative des Petrus Venerabilis, Abt von Cluny (1092-1156), in Spanien ins Lateinische übersetzt worden, damit christliche Mönche die Lehre des Islams lernen konnten, gewiss zum Vorteil der Bekehrung der Muslime. Weiterhin arbeiteten Judá Mosca el Menor und Juan Daspa im 13. Jahrhundert unter der Patronage Alfons' an der Übersetzung des Korans ins Kastilische.³⁴⁰ Nicht nur der Koran, sondern auch muslimische philosophische Texte von Averroes, Avicenna und Al-kindi wurden beispielsweise in der Schule von Toledo übersetzt. Hier muss man noch einmal auf die Bemühung des Dominikaners Raimundo Peñafort hinweisen, der im aragonesischem Königreich die *studia linguarum* begründete, die die Studien der orientalischen Sprachen und der arabischen und jüdischen Philosophie kultivierten, obwohl deren Aktivitäten nur zur Bekehrung dienen durften. Was das 13. Jahrhundert in Spanien betrifft, kann man also von keiner Unwissenheit der Christen am Hof Alfons' über den Islam sprechen.

Bezüglich des Islambilds und der Unwissenheit der Christen muss man auch die Überlegungen von R.W. Southern in Betracht ziehen, wenn er über das apokalyptische Islambild spricht, von dem die mozarabischen Märtyrer (9. Jhr.) unter der muslimischen Herrschaft von Cordova schrieben. Er nennt dieses Bild „product of ignorance“ und ergänzt, „but ignorance of a peculiarly complex kind“. Er sagt, dass die Männer, die solche Ansichten entwickelten, Männer waren, die aus ihren tiefen Erfahrungen schrieben, und zwar den Erfahrungen einer unterdrückten Minderheit. Und sie erklärten ihre Situation nach der anerkannten und verfügbaren Basis, die sie kannten – der Bibel. Southern betont weiter, dass

³³⁹ Carpenter, Alfonso el Sabio y los Moros, 1986, 235.

³⁴⁰ Vgl. die Bemerkung von Alfons Neffen Juan Manuel: „Otro si fizo trasladar toda la secta delos moros, porque paresçiesse por ella los errores enque mahomad el su falso propheta les puso e enque ellos estan oy en dia. Otro si fizo trasladar toda ley delos judios e avn el su talmud E otra sçiencia que an los judios muy escondida a que llaman cabala.“ (Außerdem ließ er (Alfons) die ganze Schrift der Sekte der Mauren übersetzen, weil dort alle Fehler stehen, die Mohamed, der falsche Prophet, ihnen vorgestellt hatte und die die Mauren immer noch begehen. Außerdem ließ er das ganze Gesetz der Juden, der Talmud und eine geheime Wissenschaft, die sie Kabbala nennen, übersetzen), Libro de la Caza. Castro y Castro, 1945, 11.

sich deren Ignoranz über den Islam nicht aus der Ferne begründen lässt, wie bei dem Fall der karolingischen Gelehrten, sondern aus der Tatsache, dass sie mitten im muslimischen Gebiet lebten. Es war einer unterdrückten Minderheit nicht angemessen, rationale Fragen an die Position des Unterdrückers zu stellen.³⁴¹ In Bezug darauf bin ich jedoch der Meinung, dass die Bibel nicht die einzige Basis war, wohl aber die bevorzugte, da sie für die Christen unbestreitbar war und die biblischen Bilder zu ihrer Vorstellungswelt gehörten.

Die Bilder des Alltags dieser Mozaraber passten nach ihrer Wahrnehmung genau richtig zu den biblischen Apokalypsebildern. Auf diese Weise signalisierte die muslimische Vorherrschaft das Ende der Welt, und der Prophet Mohammed wurde mit dem Antichrist identifiziert. Das mozarabische apokalyptische Islambild war kein Ausdruck ihrer Ignoranz, sondern eine Entscheidung, die von ihren Erfahrungen und Weltbildern bestimmt wurde. Zur Zeit Alfons jedoch – also vier Jahrhunderte später – bestand eine völlig andere politische Lage auf der Iberischen Halbinsel. Die Christen waren nun die Herrscher. Das apokalyptische Islambild bestand nicht mehr, stattdessen betonten die iberischen Texte den „unfrei“ Ursprung der Mauren.

Zurückkommend auf das erwähnte Vorwort fällt auf, dass sich dennoch im ersten Satz eine neutrale Bezeichnung des Islams findet, die die Lehre des muslimischen Glaubens richtig wiedergibt: „Mauren sind eine Art von Menschen, die daran glauben, dass Mohammed Prophet und Bote Gottes war“. Diese Erklärung stellt einen Unterschied zu Repräsentationen des Islams in vielen mittelalterlichen Chroniken dar, in denen die Muslime als Götzendiener dargestellt wurden. Beispiel dafür sind die Chroniken *Gestes de Tancrede* des normannischen Chronisten Raoul de Caen, in denen erzählt wird, dass eine große Statue Mohammeds aus Gold und Silber in der Moschee von Jerusalem stand.³⁴² Es gibt allerdings noch einen wesentlichen Unterschied zwischen diesen beiden Texten. Während die *Siete Partidas* ein offizielles Gesetzbuch ist, handelt sich bei den Chroniken *Gestes de Tancrede* um ein literarisches Werk, das die populäre Vorstellungswelt äußert. In der breiten Vorstellungsfreiheit einer solcher Literatur erschien der Muslim als polytheistischer Heide,

³⁴¹ “It was a product of ignorance, but ignorance of a peculiarly complex kind. The men who developed this view were men writing of what they had deeply experienced, and they related their experience to the one firm foundation available to them – the Bible. They were ignorant of Islam, not because they were far removed from it like the Carolingian scholars, but for the contrary reason that they were in the middle of it. If they saw and understood little of what went on round them, and if they knew nothing of Islam as a religion, it was because they wished to know nothing. The situation of an oppressed and unpopular minority within a minority is not a suitable one for scientific inquiry into the true position of the oppressor”, *Southern, Western views of Islam*, 1962, 25.

³⁴² Vgl. *Luchitskaja, Les idoles musulmanes*, 2001, 283-298.

wie auch zum Beispiel im *Chanson de Roland*, wonach die Muslime drei Götter verehren: Tervagan, Mohammed und Apollo.³⁴³ Im Gegensatz zu den Dichtern der *chansons* und den Berichterstatern der Chroniken beabsichtigten der oder die Verfasser der *Siete Partidas*, die Normierung einer Gesellschaft herzustellen,³⁴⁴ und suchten dafür die Unterstützung durch kirchliche Texte statt durch populäre Überlieferungen. Daher beginnt auch das erste Gesetz der *partida* 7.25 nach der Art Isidors von Sevilla mit der etymologischen Deutung des Namens *sarracenus*.

4.2.1.2 Der Begriff Sarracenus

Der erste Teil des ersten Gesetzes der siebten *partida* lautet:

“Onde tomo este nome moro, e quantas maneras son dellos e en que manera deuen bivar entre los Christianos

Sarracenus en latin tãto quiere dezir en romance como moro: e tomo este nome de Sarra, que fue muger libre de Abrahan como quier que el linagen de los moros non descendiesse della, mas de agar que fue seruieta de Abrahan. E son dos maneras de Moros. La vna es que non creẽ en el nueuo, nin en el viejo testamento. E la otra es que rescibieron los cinco libros de Moysen, mas desecharõ los Profetas, e non los quisierõ creer. E estos a tales son llamados Samaritanos, porque se leuataron primeramente en una cibdad que auia nome Samaria: e destos fabla en el Euangelio do dize, que non deuen vsar nin biuir en vno los judios, e los Samaritanos”

Woher der Name kommt: Maure, und wie viele Arten es von ihnen gibt und wie sie unter den Christen leben sollen

Sarracenus auf Latein bedeutet Maure in Romanze³⁴⁵. Dieser Name kommt von Sara, die die freie Frau Abrahams war, aber das Geschlecht der Mauren stammt nicht von ihr ab, sondern von Agar, die Dienerin (*seruieta*) Abrahams war. Und es gibt zwei Arten von Mauren: die einen sind die Mauren, die weder an das Neue Testament noch an das Alte Testament glauben, die anderen sind die Mauren, die die fünf Bücher Moses’ bekamen, aber sie lehnten die Propheten (das Buch des Propheten) ab und wollten nicht an sie glauben. Und diese werden Samaritaner³⁴⁶ genannt,

³⁴³ Chanson de Roland. *Segre*, CXCIV, Z. 2711-2713, 227-228.

³⁴⁴ SP. Prolog, 3.

³⁴⁵ Hier bedeutet das Wort Romanze die Sprache des Volks, das Kastilische.

³⁴⁶ Die Samaritaner sind wie die Juden eine religiöse Gruppierung, die aus dem Volk Israel hervorgegangen sind. Nach biblischen Quellen haben sich die 10 Stämme im Norden Israels nach der Teilung des Königreich Israel durch Auflösung der Personalunion unter Saul, David (Israel) und Salomo 926 v. Chr. zum Nordreich Israel mit einem Wahlkönigtum zusammengeschlossen. Die Hauptstadt wurde bald Samaria, und die Bevölkerung wurde später nach dieser Stadt „Samariter“ oder „Samaritaner“ genannt. Ihre Tradition weist erhebliche Unterschiede zur rabbinischen auf. Sie benutzten eine eigene Schrift. Ihre heilige Sprache ist das Samaritanische, ein westaramäischer Dialekt. Sie besaßen in Konkurrenz zum Jerusalemer

weil sie zuerst in einer Stadt erschienen, die Samaria heißt, und darüber spricht das Evangelium, wo steht, dass die Juden mit den Samaritanern nicht zusammenleben dürfen.

Die Deutung des Wortes *sarracenus* im *SP* 7.25.1 folgt quasi wörtlich dem kirchenrechtlichen Text von Raimundo Peñafort, *De Iudaeis et Sarracenis et eorum servis liber* in *Summa de poenitentia et matrimonio*, in dem auch die Abstammung der Sarazenen der Sklavin Abrahams zugeschrieben wird.³⁴⁷ Hinter der oben zitierten Passage der *Siete Partidas* steht also eine kirchliche Tradition, die Sarah/Isaac und Agar/Ismael entgegensetzte: Sarah stand als Symbol für das Institutionelle in der Kirche und Agar für das Marginale. Daher wurde Sarah der „sanctae Ecclesiae typus“³⁴⁸ genannt, während die Namen Agar und Ismael als Metaphern für die Synagoge oder die Häretiker³⁴⁹ verwendet wurden. Aus der spanischen christlichen Überlieferung wurde schon vor der Eroberungszeit in den Schriften von Isidor von Sevilla³⁵⁰ die Verbindung von Agar-Agarenen-Ismaeliten und Sarazenen hergestellt. Abraham hatte demnach von der Magd Agar einen Sohn namens Ismael erhalten, weshalb sich seine Nachkommen zunächst Ismaeliten, später Agarenen und endlich Sarazenen nannten. Warum hatten die Ismaeliten (bzw. Agarenen) aber den Namen von Sarah übernommen? Isidor erklärt dies damit, dass sie glaubten aus Sarah hervorgegangen zu sein: „Saraceni dicti, vel qui ex Sarra genitos se praedicent“.³⁵¹

In der vorislamischen Zeit wurde das Wort *saraceni* in lateinischen Texten schon verwendet, um die nordarabischen Stämme zu bezeichnen. Der Terminus stammte von dem Wort *Σαρακηνοί* aus griechischen Quellen ab und wurde nach der Islamisierung als Bezeichnung für die gesamten arabischen Völker benutzt. Nicht nur diese, sondern auch die afrikanischen Berber während des Ausgreifens nach Europa erfasste der Begriff *saraceni*.³⁵²

Tempel einen eigenen Tempel. Bis in das 17. Jh. n. Chr. war ihr Hohepriester ein Aaronide. Die Samaritaner haben ihren eigenen Pentateuch und ihre eigene Liturgie. Ihre einzigen Propheten und Mose und Josua. Quellen: *Borchers*, Samaritaner, in: *Harenberg Lexikon der Religionen*. 2002, 403-404.

³⁴⁷ „Sarraceni dicuntur, qui nec nouum, nec vetus recipiunt testamentum; qui non se ab Agar ancilla Abrahae, de qua eorum fuit origo, Agareni vocari volunt, sed potius a Sarra eius vxore, & libera se Sarracenos appellauerunt. Sunt tamen inter Sarracenos quidam, qui receperunt libros quinque Moysi, sed Prophetas respuerunt; hi dicuntur Samaritani a Samaria Ciuitate: & ideo, qui prophetas respuerunt, dicitur in Euangelio Io. 4. non contumetur Iudaei Samaritanis“, Raimundo Peñafort, *De Iudaeis et Sarracenis et eorum servis liber*, in *Summa de poenitentia et matrimonio*, T. I, tit. IV, § 1. (Zum Thema des Einflusses von dem Werk Peñafort auf die *Siete Partidas* siehe *Giménez*, *San Raimundo de Peñafort y las Partidas*, 1955)

³⁴⁸ Ambrosius, PL, Bd XIV, col.456.

³⁴⁹ Aurelius Augustinus, *De civitate*, *Perl*, 1979, Buch XVI, Kap. 34, 177; Aurelius Augustinus, in PL, Bd. XXXVIII, col. 32-33, Isidoro Hispalensis, in PL, Bd. LXXXIII, col. 242; Hrabanus Maurus, in: PL, Bd. CVII, col. 547.

³⁵⁰ Isidoro Hispalensis, *Etimologias*, *Oroz, Reta*, 1982, Buch IX, 2.57, 749.

³⁵¹ „Die Sarazenen sind so genannt, da sie sagen, dass sie von Sarah abstammend sind“, Ebd.

³⁵² *Rotter*, *Abendland und Sarazenen*, 1986, 68.

Bezüglich der Anwendung des Wortes *saraceni* in Spanien untersuchte Dolores Oliver Pérez³⁵³ die semantische Entwicklung der Vokabel *sarraceno* in den iberischen Texten zwischen dem 8. und 13. Jahrhundert. Sie stellte fest, dass die Spanier in den vor dem 11. Jahrhundert geschriebenen Texten die nahöstlichen Völker von den Nordafrikanern deutlich unterschieden. Demnach wurden die nahöstlichen Völker *sarracenos* und die Nordafrikaner *moros* genannt. Ab der Eroberungszeit wurde dann die Anwendung des Worts *moros* generalisiert und bezeichnete alle muslimische Bevölkerungen, während das Wort *sarraceno* exklusive Anwendung in religiösen Texten findet. Andere Namen wie *agareanos*, *caldeus ismaelitas*, die offensichtlich einen abwertenden Sinn enthielten, wurden seitdem auch verwendet.

Es ist nicht überraschend, dass die *Siete Partidas*, die an vielen anderen Stellen das kanonische Recht verwenden, die Texte der Kirchenväter übernehmen, da diese sie legitimierten. Aus diesem Legitimierungsfaktor kann man zwei Gründe vermuten, warum Alfons den Text Peñafort annahm. Ein Grund wäre, dass dessen Deutung des Wortes *sarracenus* die war, die damals in der Christenheit verbreitet und schon institutionalisiert war. Der andere Grund wäre die „unfrei“ Herkunft, die eine solche Deutung den Mauren zuschreibt. In der Tat sind beide Vermutungen eng verbunden. Die Verbindung zwischen dem Namen *sarracenus* und der Sklavin Abrahams weist auf die Suche nach einem muslimischen Ursprung hin, der – wie schon gesagt – nach der damaligen Wahrnehmung unbedingt in der anerkannten christlichen Überlieferung, der Bibel, stehen sollte. Dabei sollte dieser Ursprung den potenziellen „unterwürfigen“ Stand der Muslime begründen. In diesem Sinn wurde im Rahmen der Eroberung, bei der die Kriegsgefangenen oft versklavt wurden, die angebliche Agar-Abstammung der Muslime gewiss ausgenutzt und bevorzugt. Darin kommt keine Unwissenheit, sondern vielmehr eine Präferenz zum Ausdruck. Wie auch von Francisco Márquez Villanova festgestellt wurde, hatte Alfons Zugang zu einer bedeutenden Zahl muslimischer Quellen, sodass er und seine Mitarbeiter eine bessere und objektivere Bezeichnung des Islams und des Ursprungs der Mauren hätten schreiben können, wenn sie es denn gewollt hätten. Trotzdem bevorzugte er die stereotypisierte Perspektive der lateinischen Überlieferung,³⁵⁴ wobei man aber nicht vergessen darf, dass Alfons ein lateinischer Christ war und seiner Tradition folgte. Die Legitimierung der *Siete Partidas* hing von ihren Quellen, ab und welche Gültigkeit hätte damals ein christliches Gesetzbuch gehabt, das auf die kanonischen Deutungen nicht geachtet hätte und stattdessen den muslimischen Quellen

³⁵³ Oliver Perez, *Sarraceno*, 1980, 111-125.

³⁵⁴ Márquez Villanueva, *El conceito cultural Alfonsi*, 1995, 97.

gefolgt wäre? Carpenter weist besonders auf das Interesse Alfons' hin, eine minderwertige Abstammung der Mauren zu betonen, und sagt, dass die christlichen Autoren mit Begeisterung die Vokabel *agareni* verwendeten, um die unterwürfige muslimischen Herkunft herauszustellen.³⁵⁵

Meines Erachtens war es jedoch nicht die Absicht, in den *Siete Partidas* einen sklavischen Ursprung der Mauren hervorzuheben oder zu rechtfertigen. Dafür sprechen die wesentliche Funktion der *Siete Partidas* und die herausragende Stelle Ismaels im Koran, wie im Folgenden gezeigt wird.

Wenn man die siebte *partida* mit der *General Estoria* vergleicht, merkt man, dass die *General Estoria* auch dem kirchlichen Kanon folgt, jedoch gibt es einen bedeutenden Unterschied. Die *General Estoria* enthält eine lange Passage, in der die Genealogie der Söhne Noahs Sem, Ham und Jafet beschrieben wird. In dieser Beschreibung gehören die Mauren zu dem Stamm Hams (*Cam*), des verdamnten Sohns Noahs, der von seinen Brüdern zum Sklaven gemacht worden war. Bis zu diesem Punkt kann man die Abstammung der Mauren und der Araber von Ham auch im Werk Isidors verfolgen,³⁵⁶ aber nebenbei erschien im Text Alfons' der Reconquista-Faktor und wurde die Bestimmung der Mauren zur Sklaverei begründet. Die Söhne Jafets, die Europäer, hätten ihrerseits das Recht darauf, die Söhne Hams zu unterwerfen und zu versklaven:

“E los moros uienen principal mente de Cam, que poblo a Affrica, aun pero que aya algunos delos de Sem e de Iaphet, que por el falso predicamiento de Mahomat se tornassen moros.

Onde tenemos nos, segund este derecho e privilegio, que Noe nuestro padre nos dexo alos se Sem e de Iephet, dond nos uenimos, que toda cosa de tierra e de al que nos delos de Cam de Affrica, e dond quier quelos moros sean en quales quier otras tierras; ca pues que moros son, todos son de Cam, et si pudieremos algo leuar dellos por batalla o por qual quier fuerça, e aun prender a ellos e ferlos nuestros siervos, que non fazemos y pecado, nin tuerto nin yerro alguno. E en quanto los dexaremos delos non combater e non fazer sobrellos esto, o es por nuestra mesura o por uentura por lo non tener guisado, por que son ellos muchos”³⁵⁷

Und die Mauren stammen vor allem von Ham ab, der Afrika besiedelte, obwohl einige von Sem und Jafet abstämmig wegen der falschen Lehre Mohammeds Mauren geworden sind.

³⁵⁵ Carpenter, Alfonso el Sabio y los Moros, 1986, 237-238.

³⁵⁶ Obwohl in den *Etimologias* von Isidor von Sevilla Mauren und Araber von Ham (*Cham*) abstammten, waren sie nicht dasselbe Volk. Mauretanien war das Gebiet Phuts, Hams Sohn, und die Araber abstammten vom anderen Sohn Hams, Cus, durch seinen Sohn Saba ab. (siehe Isidoro Hispalensis, *Etimologias*, *Oroz Reta*, 1982, Buch IX, 2.10-14, 743.

³⁵⁷ Alfonso el Sabio, *General Estoria*, *Solalinde*, 1930, T. 1, 53.

Diesem Recht und Vorrecht (von Noahs Nachwuchs) zufolge verstehen wir, dass Noah, unser Vater, uns das ganze Land und Vermögen von Ham überließ, in Afrika und wo die Mauren leben mögen, da wir von Sem und Jafet abstammen. Denn wenn sie Mauren sind, stammen sie von Ham ab – und deswegen begehen wir weder eine Sünde noch Ungerechtigkeit noch Fehler, wenn wir ihnen etwas durch Schlacht oder Gewalt nehmen oder sie versklaven. Und wenn wir sie nicht bekämpfen, plündern, festnehmen oder solche Sachen nicht tun, ist das aufgrund unserer Bescheidenheit oder weil wir keine Möglichkeit haben, da sie nun einmal viele sind.

Diese Aussage in der *General Estoria* erlaubt den Christen Gewalttätigkeit gegen die Mauren, ihre Versklavung und den Raub ihres Eigentums. Das widerspricht den *Siete Partidas*, die das Eigentum der Mauren sichern: „Und weil die Mauren kein gutes Gesetz haben, während sie unter den Christen leben, darf man zugunsten ihrer Sicherheit ihr Eigentum nicht nehmen oder stehlen, und jemandem, der das tut, befehlen wir, dass er doppelt so viel zahlt von allem, was er nahm“ (SP, 7.25.1).

Hiermit erscheint ein Widerspruch zwischen zwei Quellen aus dem *scriptorium* Alfons', ein Widerspruch, der sich auf die Natur und Funktion der Quellen zurückführen lässt. Die *General Estoria* – angeblich ein historisches Werk – hatte die Aufgabe, die Menschen über ihre Vorfahren aufzuklären, damit sie deren guten Taten nachfolgen konnten.³⁵⁸ In diesem Sinn waren die „mutigen“ Taten der christlichen Eroberer die besten Vorbilder, das bedeutet, die Absicht in der *General Estoria*, ist eine heldenhafte Vergangenheit zu schildern. Die *Siete Partidas* beabsichtigen jedoch ihrerseits – wie schon erwähnt – die Organisation und Regelung der Gesellschaft zu festigen, einer Gesellschaft, die auch aus Nicht-Christen bestand, die auch freie Menschen waren. Folglich konnte man nicht Gewalttätigkeit gegen einen Einwohner ohne Grund erlauben. Der 25. Titel der siebten *partida* enthält Gesetze, die deutlich für die freien Mauren gedacht waren.

Weiterhin war die Agar/Ismael-Abstammung der Muslime keine reine Vorstellung der Kirchenväter, da Ismael eine herausragende Stelle im Koran hat, zum Beispiel in der Sure 2, 128-129: „Und (gedenket daran) da Abraham und Ismael die Grundmauern des Hauses errichteten (indem sie beteten): ‚Unser Herr, nimm (dies) an von uns; denn Du bist der Allhörende, der Allwissende. Unser Herr mache uns beide Dir ergeben und (mache) aus unserer Nachkommenschaft eine Schar, die Dir ergeben sei. Und weise uns unsere Wege der Verehrung, und kehre Dich gnädig zu uns; denn Du bist der oft gnädig Sich Wendende, der

³⁵⁸ „Et esto fizieron, por que delos fechos delos buenos tomassen los omnes exemplo pora fazer bien, et delos fechos delos malos que reçibiessen castigo por se saber guardar delo non fazer“ (Und sie haben so gemacht, damit die Menschen die Taten der Guten zum Vorbild nehmen, um das Gute zu tun, und damit sie sich vor den Taten der Bösen bewahren, um sie nicht zu tun). Alfonso el Sabio, *General Estoria*, *Solalinde*, 1930, T. 1, Prologo.

Barmherzige“³⁵⁹. Das Verb *sich ergeben* in der deutschen Übersetzung des Korans steht für das arabische Verb *aslama*, vom dem sich die Begriffe *Islam* und *Muslim* ableiten. Muslim ist das Partizip: der sich Ergebende.³⁵⁹ Das heißt, dass die Agar/Ismael-Abstammung der Muslime, die in den kirchlichen Texten den Sarazenen zugeschrieben wurde, auch aus dem Koran interpretiert werden kann.

Anhand der beiden oben gegebenen Hinweise, nämlich die wesentliche Funktion der *Siete Partidas* und die herausragende Stelle Ismaels im Koran, stelle ich im Gegensatz zu Carpenter fest, dass die Absicht in den *Siete Partidas* nicht unbedingt die war, den sklavischen Ursprung der Mauren klarzustellen. Wenn dies so wäre, hätte der Text – analog zur *General Estoria* – die Versklavung der Mauren und die Gewalttätigkeit gegen sie mit der Abstammung von Ham begründen können. Im Gegensatz dazu wird aber in den *Siete Partidas* das, wozu in der *General Estoria* aufgerufen wird, nämlich die Gewalttätigkeit gegen Mauren, streng verboten. Die Abstammung der Sarazenen von Ismael wies sowohl auf die christliche als auch auf die islamische Tradition zurück.

4.2.1.3 Die Samaritaner

Bezüglich der sozialen Trennung ist es wichtig, die Gleichsetzung von Samaritanern und Mauren zu beachten. Die Erwähnung einer Art der Mauren als Samaritaner stammt auch aus dem Text Peñafort's ab, dessen Begründung auf dem Johannes-Evangelium basiert. Peñafort zitiert die Stelle Joh. 4, 9, in der Jesus eine Samaritanerin um Wasser bittet. Sie antwortet: „Wie kannst du als Jude von mir zu trinken erbitten, wo ich doch eine samaritanische Frau bin? – Jüdische und samaritanische Menschen haben nämlich keine Gemeinschaft miteinander“ (Joh. 4, 9). Möglicherweise hatte Peñafort aus dieser Passage verstanden, dass Samaritaner und Juden verschiedene religiöse Gruppen waren. Jedoch sollte das spätere Entstehen der Muslime nicht erlauben, dass die Sarazenen mit den Samaritanern gleichzusetzen seien.

Eine Erklärung für solche Gleichsetzung gibt Dwayne Carpenter in seinem Artikel *Alfonso el Sabio y los Moros*. Dieser Autor betont, dass im Mittelalter die Erklärung für die Existenz der Muslime in einer „*post facto*-Untersuchung“ einiger biblischen Texte gesucht

³⁵⁹ Halm, Der Islam, 2002, 7-8.

wurde.³⁶⁰ Dabei weist Carpenter auf Southern's Werk *Western Views of Islam* hin, insbesondere auf die hier schon erwähnte Stelle „they related their experience to the one firm foundation available to them – the Bible“.³⁶¹ Außerdem, schreibt Carpenter, sowohl Muslime als auch Samaritaner brachten Opfer, während die Juden seit der Zerstörung des Tempels das nicht mehr unternahmen. Daher vermutet der Autor, dass die Christen denken konnten, dass Muslime und Samaritaner zur selben Religion gehörten. Meiner Auffassung nach sind solche Argumente nicht ganz überzeugend, obwohl es unbestreitbar ist, dass in dieser Zeit die Bibel das Fundament jeder Erklärung in der christlichen Welt überhaupt war.

Aus politischer Sicht konnte jedoch die Gleichsetzung von Muslimen und Samaritanern die räumliche Trennung zwischen Juden und Muslimen begründen: Wenn in der Bibel geschrieben ist, „Jüdische und samaritanische Menschen haben nämlich keine Gemeinschaft miteinander“, und Peñafort sagte, dass Muslime das gleiche wie die Samaritaner sind, dann wurde es logisch, dass Muslime und Juden auch keine Gemeinschaft hatten. Das wäre ein guter Grund dafür, dass der jüdische Aufenthalt sich auf die *juderia* begrenzt, während der muslimische auf die *morería*. In der Tat war das Königreich Kastilien nicht nur zwischen Christen und Nicht-Christen getrennt, sondern es gab einen Raum für die Juden, einen für die Christen und einen für die Mauren. Sie sollten nicht gemischt werden. Also hatte jede Gruppierung bestimmte Gesetze, Steuern und Verwaltung.

Zusammenfassend entspricht das Maurenbild in den *Siete Partidas* dem Charakter und der Funktion des Werks als normatives und gesetzgebendes Buch. Die Mauren als kriegerische Feinde werden in der siebten *partida* nicht einmal erwähnt. Also wurden die Gesetze in *de los moros* geschrieben, um das Leben der Mudejaren in der kastilischen Gesellschaft zu regeln.

Die Gefahr der Verbindung oder Vermischung zwischen Mauren, Juden und Christen, die der Verfasser der *Siete Partidas* verhindern wollte, existierte nur, weil sie nebeneinander in den Städten oder Dörfern lebten und daher ein intimer Kontakt als Bedrohung gegeben war. Daraus kann man folgern, dass sich in den *Siete Partidas* die sozialen Bedingungen eines ordentlichen Zusammenlebens gegen das kriegerische Stereotyp der *General Estoria* und teilweise auch gegen kirchliche Texte durchsetzten, trotz der Notwendigkeit, diese Texte heranzuziehen, um das Werk zu fundamentieren und legitimieren. Schließlich war in der

³⁶⁰ Carpenter, Alfonso el Sabio y los Moros, 1986, 240.

³⁶¹ Southern, Western views of Islam, 1962, 25.

siebten *partida* der „falsche Glaube“ (bzw. das falsche Gesetz) der Mauren die Begründung ihres Irrtums und nicht ihre agarenische Abstammung.

Dem korporativen Verständnis zufolge, in das der Volks- und Landesbegriff eingeordnet war, war die Nicht-Integration eines Elementes, das im Königreich lebte, nicht erlaubt. Deswegen mussten die Mauren und die Juden in dieses hierarchischen System integriert werden. Als Einwohner des Königreiches gehörten die Mudejaren zum gesellschaftlichen Körper und mussten besonders wegen ihres Irrtums – weil sie „kein gutes Gesetz“ hatten – auch unter dem Schutz des Königs stehen, des Königs, der der Kopf, das Herz und die Seele des Königreiches war.

4.3 Der Libro de las Cruces

Es ist möglich, eine Verbindung zwischen der in den *Siete Partidas* dargestellten gesellschaftlichen Ordnung und der Weltdarstellung im *Libro de las Cruces* herzustellen. Beide Vorstellungen vermitteln nämlich denselben wesentlichen Gedanken, und zwar die mittelalterliche Vorstellung des Verhältnisses zwischen Mikro- und Makrokosmos. Dies wird in den folgenden Unterkapiteln, die sich mit der Untersuchung des astronomisch-astrologischen Werkes *Libro de las Cruces* befassen, gezeigt. Dabei geht es insbesondere um die Analyse, wie in diesem Werk die Auffassungen des Andersseins und des Raums einander zugeordnet wurden und inwiefern Alfons den Vorstellungen in diesem Werk zustimmte. Das Ergebnis einer solchen Untersuchung trägt dazu bei, das Weltbild Alfons' und seine Wahrnehmung des Anderen bzw. Nicht-Christen zu verstehen.

1.4.14 „So ist es oben, so ist es unten“ (SP)

„Cruces“ (Kreuze) entspricht im *Libro de las Cruces* einem astrologischen System, das von dem weiterentwickelten System des 13. Jahrhunderts schon überholt war und schon von den Westgoten vor der arabischen Eroberung benutzt worden sein soll³⁶² (siehe Kapitel 2.5.3.1). Wie bereits im zweiten Kapitel erwähnt, gibt es drei Versionen des Buches:

- eine unvollständige arabische Version aus dem 8. Jahrhundert,

³⁶² Samsó, *El Libro de las Cruces*, 1992.

- eine weitere auch unvollständige arabische Version aus dem 11. Jahrhundert – Obeydallas Version,
- eine kastilische Version des Hofes Alfons' aus dem 13. Jahrhundert.

Von den beiden arabischen Versionen sind nur einige Fragmente erhalten. Im Vorwort der kastilischen Version steht, dass das Buch von den alten Gelehrten geschrieben wurde und dass Obeydalla, der Weise, es erläuterte. Obeydallas Fassung wurde als Grundlage von den Übersetzern Alfons' verwendet, um den Text ins Kastilische zu übersetzen.³⁶³

Im *Libro de las Cruces* dienen die Verbindungen zwischen den Himmelskörpern und irdischen Körpern als Parameter für die Kategorisierung der Völker. Auf diese Weise werden die Völker nach den vier Elementen (Wasser, Feuer, Luft und Erde), den planetarischen Einflüssen, dem Klima und den Erdteilen kategorisiert und hierarchisiert. Außerdem wird im Rahmen einer Tradition des historischen Horoskops³⁶⁴ die Geschichte oder das „Schicksal“ der Völker durch Sternkonfigurationen bestimmt.

Noch im Sinne der Einflüsse der Himmelskörper auf die irdischen Körper wird Aristoteles im Prolog der kastilischen Version zitiert: „El dicho Aristoteles (...) por uoluntat de Dyos entendio et connocio que la sciencia et el saber en connocer las significationes destos corpos celestiales sobredichos sobre los corpos terrenales era muy necessaria a los homes“³⁶⁵. (Der genannte Aristoteles verstand durch Gottes Willen, dass die Wissenschaft und das Wissen um die Bedeutung dieser Himmelskörper für die irdischen Körper notwendig für die Menschheit waren). Dies signalisiert – wie bei den *Siete Partidas* – die Einflüsse des Stagiriten³⁶⁶ auf das Wissen und die Arbeit am Hof Alfons'. Dazu muss man allerdings berücksichtigen, dass der Zugang zu den Werken Aristoteles' nur durch deren arabische Übersetzungen und Kommentare möglich war.³⁶⁷ Das bedeutet, dass alles, was Alfons von Aristoteles kannte, schon von der arabischen Sicht geprägt war. Daher kam es zu zahlreichen Gemeinsamkeiten zwischen der Weltvorstellung Alfons' und den Weltvorstellungen der arabischen Philosophen, wobei beide Weltvorstellungen die Welt durch das Prinzip des Verhältnisses aller Dinge im Universum begriffen: „so ist es oben, so ist es unten“.

³⁶³ Zur Identität Obeydallas und die Handschrift siehe Kapitel 2.5.3.1 der vorliegenden Dissertation.

³⁶⁴ Musà Ibn Nawbajt, *Al- kitab al-kamil*. Labarta, 1982.

³⁶⁵ *L C*, S.1

³⁶⁶ Aristoteles wurde in 384 v. Chr. in Stagira geboren.

³⁶⁷ Aus dem Grund, dass die meisten lateinischen Übersetzungen der Werke Aristoteles' aus dem 12. Jahrhundert stammten und in Toledo und Sizilien aus den arabischen Übersetzungen entstanden waren.

1.4.15 El *Libro de las Cruzes* und die mittelalterliche Wissenschaft

Die Wissenschaft ist ein menschliches Werk und darf daher nicht nur als eine leidenschaftslose Suche nach Wissen betrachtet werden. Wie jedes menschliche Handeln zeigt sie sich als umstandsbedingtes Ergebnis eines langen und ständigen Prozesses, der sich aus Bruch, Kontinuität und Austausch zusammensetzt. So sollen wir das Wissen im Mittelalter – oder besser gesagt – die damalige Wissenschaft als eine Erscheinung der Suche, Konflikte und Überzeugungen innerhalb eines Prozesses der Denkkonstruktion verstehen. Deswegen müssen wir zur Untersuchung des Denkens im Mittelalter den Abbau unserer eigenen Kategorisierungen vornehmen und den Aufklärungsbegriff der Wissenschaft, wonach das Wissen frei von Leidenschaft und religiöser Frömmigkeit ist, beiseite lassen. Nach mittelalterlichem Verständnis war die Natur Gotteswerk. Demnach zeigen die Allegorien des 12. Jahrhunderts, in denen die Natur personifiziert wurde, die Natur als Dienerin Gottes.³⁶⁸ Die Philosophen des 12. Jahrhunderts sprachen von der Notwendigkeit des Studiums der Natur, da der Mensch, wenn er die Natur erkennt, sich selbst erkennt und sich mittels dieser Erkenntnis dem Verständnis der göttlichen Ordnung und Gott selbst nähert.³⁶⁹ Dieses Begreifen der Natur wird wörtlich im *Libro de las Cruzes* und den anderen wissenschaftlichen Werken am Hof Alfons' ausgedrückt. Auf diese Weise war die Suche nach Wissen eine Äußerung der religiösen Andacht, selbst wenn die Suche dem religiösen Kanon widersprach. Der mittelalterliche Wissenschaftler – oder besser gesagt der Naturphilosoph – versuchte, die Geheimnisse der Natur zu lüften, um das Mysterium von Gottes Willen zu erfahren. Aus diesem Kontext soll im folgenden Unterkapitel untersucht werden, wie sich das Werk *Libro de las Cruzes* in das damalige Wissen einordnete.

Ohne Zweifel war die Astrologie im Mittelalter in der christlichen wie auch der islamischen Welt eine häufig praktizierte Wissenschaft. Auch wenn die christliche Theologie fest auf der freien Entfaltung des Menschen fußte, war es für viele unumstritten, dass die Sterne einen großen Einfluss auf das Schicksal der Menschen besaßen. In der islamischen Welt wurde die Astrologie zwar von vielen als Widerspruch zur umfassenden Allmacht Gottes empfunden, doch bot sie dennoch einigen eine Erklärung für die Rolle des Menschen im Universum.³⁷⁰

³⁶⁸ Modersohn, Natur als Göttin. 2003.

³⁶⁹ Gurjewitsch, Das Weltbild, 1997, 59.

³⁷⁰ Edson, / Savage-Smith/Brincken, Der mittelalterliche Kosmos, 2005, 12.

Auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel wurden die Worte Astrologie und Astronomie oft ohne Unterschied verwendet, um dieselbe Disziplin zu bezeichnen, obwohl Isidor von Sevilla bereits in seinem Werk *Etymologien* die Unterscheidung zwischen Astronomie und Astrologie vorgegeben hatte. Isidor bezeichnete die Astronomie als die Studien der Gesetze der Gestirne und teilte die Astrologie in zwei Teile ein: einen natürlichen Teil, der Berechnungen anwendet, und einen abergläubigen Teil, der über die Zukunft spekuliert.³⁷¹ Eine andere Definition der beiden Wissenschaften stellte *Domenicus Gundissalinus*³⁷² auf, der spanische Übersetzer von Ibn Sina (Avicenna), Ibn Gabirol, Al Farabi und Al Guazzali.³⁷³ Dabei wurde der Terminus *nomos* von Astronomie als Sitte oder Gesetz und der Terminus *logos* von Astrologie als Vernunft und Berechnung erwähnt. Auf diese Weise definierte *Domenicus Gundissalinus* die beiden Wissenschaften im 12. Jahrhundert und schrieb der Astrologie die Berechnung der Sterntabellen zu.³⁷⁴

Aufgrund der Einflüsse der Werke Ptolemäus' verstanden viele Übersetzer der antiken astronomischen und astrologischen Texte beide Disziplinen als Teile einer einzigen Wissenschaft. Ptolemäus präsentiert die Astronomie in drei Teilbereichen, die er zu Titeln seiner Werke machte: Das *Almagest*³⁷⁵, das *Tetrabiblos* (oder *Quadripartitum*) und die *Planetarischen Hypothesen*.

Das *Almagest* ist der Beobachtungsteil, zu dem auch die Methoden des Berechnens der planetarischen Bewegungen gehören. Dieses wurde von Herman von Kärnten (Sizilien, 1050) aus dem Griechischen und von Gerald von Cremona (Toledo, 1075) aus dem Arabischen übersetzt.

Das *Tetrabiblos* umfasst die Astrologie mit ihren Prognosen und Gutachten, damit man – anhand der Konfigurationen der Himmelskörper – das Geschehen in der sublunaren Sphäre vorhersagen konnte.

³⁷¹ Isidoro Hispalensis, *Etimologias*, Oroz, Reta, 1982, Buch. III, 27,457; *De Libera*, Denken im Mittelalter, 2003, 191.

³⁷² Dominicus Gundissalinus Über die Einteilung der Philosophie, *Fidora*, 2007.

³⁷³ Ebd.; *Fidora*, Die Wissenschaftstheorie, 2003; vgl. auch *Endress*, Der arabische Aristoteles, 2004, 3.

³⁷⁴ Dominicus Gundissalinus, Über die Einteilung der Philosophie, *Fidora*, 2007, 221-232; vgl. *Santos*, Caminhos Cruzado, 2001, 627. Zum Thema und Quellen über Astrologie und Wissenschaft im Mittelalter siehe auch *Burnett*, Magic und Divination in the Middle Ages, 2001.

³⁷⁵ *Almagest* leitet sich von dem arabischen Wort *al-mijisti* ab, zusammengezogen aus der arabischen Übersetzung des griechischen Titels *Megale syntaxis* (Große Zusammenfassung).

Die *Planetarischen Hypothesen* ist ein Werk über Astrophysik und versucht, die physikalischen Gesetze aus den Bewegungen der Himmelskörper und dem Beispiel der planetarischen Sphären, zu erklären.³⁷⁶

In den verschiedenen Traktaten hatte die Astrologie den Status einer freien wie auch praktischen Kunst.³⁷⁷ Die Freie Astrologie war ein Zweig der Astronomie und gehörte neben der Arithmetik, der Geometrie und der Musik zu den mathematischen Wissenschaften. Sie war der Teil der Astronomie, der sich mit den Deutungen beschäftigte. Weiterhin gehörte die Astrologie als praktische Kunst zur leeren Mathematik – zur *mathematica vana*, die von Hugo von Sankt Viktor kritisiert wurde und die Roger Bacon aus seinem Pantheon der Wissenschaften ausschloss.³⁷⁸

Nach dem Verständnis Alfons' gehörte die Astrologie allerdings zu den sieben Künsten. Diese waren für Alfons die Grammatik (inklusive der Logik und der Rhetorik), Arithmetik, Geometrie, Musik, Astrologie, die Physik (man verstand sie auch als Medizin) und die Metaphysik.³⁷⁹ Alfons schreibt: „Onde por estos ssiete ssaberes a que llaman artes ssopieron los omnes connosçer a Dios e a todas las cosas que él ffizo, quáles sson en ssí e cómo obran. Et aun por ellas ssopieron los ssiete çielos en que están las sietes estrellas a que llaman planetas, e los nombres de cada vna dellas“³⁸⁰ (Durch diese sieben Wissenschaften, die

³⁷⁶ Santos, Caminhos Cruzado, 2001, 627.

³⁷⁷ Die sieben freien Künste (lat *Septem artes liberales*) sind die in Antike und Mittelalter gelehrteten sieben Studienfächer, die nach römischer Vorstellung die „einem freien Mann“ ziemende Bildung umschreiben und im mittelalterlichen Lehrwesen als Vorbereitung auf die wissenschaftlichen Studienfächer Theologie, Jurisprudenz und Medizin gelten. Dem Mittelalter wurden die Sieben Freien Künste in enzyklopädischer Form vor allem durch Martinus Capella vermittelt, in dessen Lehrgedicht *Von der Hochzeit Merkurs und der Philologie* diese Künste als Brautjungfern auftreten und ihr Lehrwissen als Hochzeitsgaben ausbreiten, sowie durch Cassidor und durch Isidors Einarbeitung des Lehrstoffs in seine *Etymologiae*. Hinzu kamen in einzelnen Fächern als grundlegende Lehrwerke der Antike etwa für die Grammatik die *Ars minor* und *Ars maior* von Donatus, für die Rhetorik die (fälschlicherweise) Cicero zugeschriebene *Rhetorica ad Herrenium*, für die Arithmetik und Musik die beiden *Institutiones* von Boëthius und für die Dialektik dessen Übersetzungen und Kommentare zu Schriften aus dem aristotelischen Organon; als praktische Künste oder *artes mechanicae* wurden in Altertum, Mittelalter und Renaissance Fertigkeiten bezeichnet, die dem unmittelbaren Broterwerb dienten. Dazu zählten als *armatura* Berufe des Handwerks und ab dem Mittelalter auch die der Bildenden Künste und der Baukunst (Arbeiten in Stein, Holz, Metall, Waffenkunst, Bildhauerei, Malerei, Architektur), die *agricultura* (Landwirtschaft) und das *lanificium* (Bekleidungshandwerk). Zu den letztgenannten Künsten zählten u.a. die Schneider, Gerber und Schuster. Im weiteren Sinne lassen sich die praktischen Künste als praktische Anwendung des Wissens insbesondere aus der Naturwissenschaft unter dem Sammelbegriff Technik (altgriechisch *τεχνη* [*téchne*] = „Fähigkeit, Kunstfertigkeit, Handwerk“) zusammenfassen. Die *artes mechanicae* wurden gegenüber den *septem artes liberales* (sieben freien Künsten) als niedrigerstehend angesehen. Während es für die Ausübung oder das Studium der freien Künste notwendig war, ein "freier Mann" zu sein, konnten auch Unfreie die praktischen Künste ausüben. Bernt, *Artes Liberales*, in: LexMA, Bd. I, 1058.

³⁷⁸ *De Libera*, Denken im Mittelalter, 2003, 191.

³⁷⁹ Die gebräuchliche Reihe war Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie.

³⁸⁰ Alfonso el Sabio, *Setenário*, *Vanderford*, 1945, 39.

Künste genannt werden, können die Menschen Gott erkennen und auch alle Dinge, die Er erschuf, was sie (die Dinge) sind und wie sie wirken. Durch sie erkannten die Menschen auch die sieben Himmel, an denen die sieben Sterne sind, die Planeten genannt werden, und auch deren Namen). Mit anderen Worten war die Astrologie zusammen mit den anderen Wissenschaften ein Weg, um Gott kennen zu lernen.

Ab dem 12. Jahrhundert gehörten in Europa aber neben den Texten des Ptolemäus auch die Werke Aristoteles' zur Basis der mittelalterlichen Astronomie/Astrologie, insbesondere die Werke *Metaphysik* und *Meteorologie*, deren arabische Übersetzer ihnen eine Interpretation aus islamischer Sicht gegeben hatten. Solche Interpretationen wurden dann dank der spanischen und sizilianischen Übersetzungsarbeiten in Europa verbreitet. Dies bedeutet, dass der erste bedeutende Kontakt mit den Werk Aristoteles' im christlichen Europa bereits von der arabischen Ansicht geprägt war.³⁸¹ In Bezug darauf weist Alain De Libera auf eine wichtige Aussage des Werkes *Meteorologie* hin, die als Grundlage des mittelalterlichen astronomisch-astrologischen Wissens diente, wobei sie allerdings auf Grund der Prägung der Übersetzer einen anderen Sinn als der originale Text bekam. De Libera führt als Beispiel für eine „falsche“ Übersetzung der Werke Aristoteles' die folgende Textpassage an: „Diese Welt hier ist auf eine gewisse und notwendige Weise verbunden mit den Orbewegungen der höheren Welt, dergestalt, dass potentiell alles in unserer Welt von diesen Bewegungen beherrscht wird, dasjenige also, was für alle Himmelskörper das Prinzip ihrer Bewegung ist, muß als die Erstursache betrachtet werden“³⁸² De Libera betont, dass Aristoteles statt an *Verbindung* an *Kontinuität* gedacht hätte, weil er sich Leere nicht vorstellen konnte. Nach De Libera sind Verbindung und Kontinuität zwei verschiedene Dinge, und die mittelalterliche Interpretation der Auswirkungen der Himmelskörper auf die irdischen Körper steht nicht in Übereinstimmung mit der reinen Theorie Aristoteles', wonach es statt Beherrschung von oben nach unten eine Kontinuität der Impulse gebe. De Libera zufolge hätten die lateinische Fassung der *Meteorologie* und die Kommentare von Thomas von Aquin besser den Gedanken Aristoteles' interpretiert.³⁸³ Meines Erachtens muss man dabei aber berücksichtigen, dass es die Übersetzungen aus dem Arabischen und die arabischen Interpretationen der Werke Aristoteles' waren, die jahrhundertlang die Grundlagen des astronomisch-astrologischen Wissens bildeten.

³⁸¹ Endress, Der arabische Aristoteles, 2004, 1-3.

³⁸² De Libera, Denken im Mittelalter, 2003, 196.

³⁸³ De Libera, Denken im Mittelalter, 2003, 196.

In diesem Sinn zeigt die dem Aristoteles' zugeschriebene Aussage im *Libro de las Cruces*, dass die arabischen Interpretationen der Werke Aristoteles' im mittelalterlichen Spanien im 13. Jahrhundert konsolidiert waren: „alle irdischen Körper, werden von den Himmelskörpern durch ihre Bewegung erhalten und regieren (von mir hervorgehoben).“³⁸⁴ Die astronomisch-astrologischen Übersetzungsarbeiten am Hof Alfons' weisen jedoch nicht nur auf die Rezeption der arabischen Interpretationen der Werke Aristoteles' in Spanien und der daraus hervorgehenden wissenschaftlichen arabischen Werke hin, sondern sie waren ein Schub für einen Prozess der Wissensvermittlung im mittelalterlichen Europa, dessen ergiebigste Jahre sich im 12. und 13. Jahrhundert befanden.³⁸⁵ Wer am Ende des 13. Jahrhunderts Astronomie oder eine sonstige Naturphilosophie studieren wollte, musste nach Spanien gehen. Weiterhin waren die Übersetzungen ins Kastilische anscheinend kein Hindernis für die weitere Vermittlung des Wissens, da – wie auch Herbers hervorhebt – die kastilischen Fassungen oft nicht am Ende der Übersetzungsarbeit standen, sondern in weitere europäische Sprachen übersetzt wurden.³⁸⁶

Das Interesse Alfons' an den „Himmelswissenschaften“ ist eng mit der zweiten Phase der Übersetzerschule von Toledo verbunden. Auf Befehl Alfons' und unter seiner Patronage wurden vor allem astronomisch-astrologische Werke in Toledo und Sevilla übersetzt. Auf diese Weise hatte Alfons der Weise seine wissenschaftliche Werksammlung mit den Übersetzungen der wichtigsten astronomisch-astrologischen Texte aus der arabischen Welt vervollständigt. Diese Werke bestehen sowohl aus Berechnungstabellen wie Sterngutachten und Prognosen für die Zukunft.³⁸⁷

- *Tetrabiblos* (Ptolomäus),
- *Cánones de Al-Battani* (Al-Battanis System),
- *Libro conplido de los iudizios de las estrellas* (Vollständiges Buch von Prognosen der Sterne von Ibn ab i Riya, 965-1040),

³⁸⁴ „que los cuerpos de yuso, que son los terrenales, se mantienen et se gobiernan por los mouimientos de los corpos de suso, que son los celestiales“, *LC*, 1.

³⁸⁵ In diesem Sinn spricht Klaus Herbers über die Sprachausbildung in Spanien: „Sprache und Sprachschulen brachten Bewegung in die bisher weitgehend auf das Lateinische fixierte Bildung, die erst im 13. Jahrhundert deutlicher werden. Sowohl die missionarisch wie auch wissenschaftlich motivierte Sprachausbildung dürfte für spätere Austauschprozesse in materieller und geistig-geistlicher Hinsicht bestimmend gewesen sein“. Herbers, *Wissenskontakt*, 1999, 248.

³⁸⁶ Herbers, *Wissenskontakt*, 1999, 242.

³⁸⁷ Vernet, *Alfonso X y la astronomía arabe*, 1985, 17-31.

- *Los quatro libros de la octava esfera y de sus cuarenta y ocho figuras con sus estrellas* (Die vier Bücher der achten Sphäre und ihrer achtundvierzig Figuren mit ihren Sternen von Abd al Rahman al-Sufi),
- *Libro de la alcora o sea el globo celeste* (Buch der Sphäre oder Himmelskugel),
- *Libros del saber de astronomía* (Bücher des astronomischen Wissens),
- *Tablas astronomicas* oder die *Tablas Alfonsís* (Alfons' Tabellen).

Alle diese Werke präsentieren Tabellen und ausgereifte trigonometrische Berechnungen von der Bewegung der Himmelskörper. Davon grenzt sich jedoch der *Libro de las Cruces* ab, da er Schwächen bezüglich der Berechnungen (der Sternkonstellationen) aufweist. Dass Alfons sich dennoch intensiv mit diesem Werk auseinandersetzte, zeigt meines Erachtens, dass der *Libro de las Cruces* mit seinen Prognosen (*juízos*)³⁸⁸ und Sterngutachten nach Meinung Alfons' andere astronomische Werke ergänzte. Erst durch den *Libro de las Cruces* wurden die übrigen theoretischen Werke in der Weise ergänzt, dass sie eine praktische Funktion erhielten und einen Nutz für den Alltag darstellten. Daran war Alfons als Herrscher sehr interessiert. In Bezug darauf betont Herbers, dass „die Astrologie dabei wie für den Staufer Friedrich II. durchaus praktische Bedeutung besaß, denn zutreffende Vorhersagen blieben nicht ohne politische Konsequenzen“.³⁸⁹ Im Gegensatz zu Isidor von Sevilla, Augustin und Roger Bacon sah also Alfons die Berechnung des Sternenstands und die Sterngutachten in einer Gesamtheit, wobei ein Teil keine Funktion hatte, wenn er von dem anderen Teil getrennt war.

1.4.16 Die andere Schwester: Die Magie

In den Augen der mittelalterlichen Christen waren die Araber Meister in allen Arten okkultur Wissenschaften. Dabei war Toledo, die Erbin des Guten und des Bösen der arabischen Wissenschaften, die westliche Hauptstadt der Magie, und sein Ruf reichte bereits weit in die christlichen Königreiche hinein.³⁹⁰ Seine beeindruckenden und vielfältigen Bibliotheken waren für diesen Ruf verantwortlich, und aufgrund der berühmtesten Übersetzungsschule der Christenheit wurde die Stadt ebenfalls als der beste Ort im Westen

³⁸⁸ Aus dem Latein ‚*iudicium*‘ kommt das spanische Vokabel ‚*juicio*‘, das heißt, Urteil, Meinung oder Gutachten. Da das Begriff von Urteil einen deterministischen Sinn enthält nehme ich hier für das Wort *juízos* die Bedeutung von Prognosen.

³⁸⁹ Herbers, *Wissenskontakt*, 1999, 237.

³⁹⁰ Vernet, *A cultura hispanoarabe*, 1978, 178.

angesehen, um die geheimen Wissenschaften zu studieren – eine Tatsache, die auch skeptische Reaktionen im übrigen Europa hervorrief.³⁹¹ Einer dieser skeptischen Zeugen, der Zisterzienser Caesarius von Heisterbach (gest. 1240), schrieb zum Beispiel in seinem *Dialogus miraculorum* von einer Schule der Schwarzen Kunst in Toledo und beschrieb sie als ein internationales magisches Zentrum. Nach Caesarius gab es in Toledo viele Studenten der Schwarzen Kunst, vor allem junge Männer aus Schwaben und Bayern.³⁹²

Die Studenten der Naturphilosophie (bzw. der Alchimie und Astrologie) bezeichneten sich selbst aber nicht als Magier oder Zauberer, sondern als Naturphilosophen. Und obwohl Isidor von Sevilla sowohl die Astrologie als auch die Alchimie als Aberglauben ansah, wurden diese „Geheimwissenschaften“ vor allem am Hof ausgeübt. Richard Kieckhefer behaupt in seinem Werk *Magie im Mittelalter*, dass der mittelalterliche Hof insbesondere im 13. Jahrhundert der „Magie einen geradezu idealen Nährboden bot“.³⁹³ Seine Ausführungen gründen sich auf der mittelalterlichen höfischen Umgebung, die unter anderem dadurch geprägt war, dass die Macht ungleich auf zwei Ebenen verteilt war: Zum einen gab es die Leute mit formaler und offizieller Macht und zum anderen gab es die Höflinge (Diener, Mätressen, Dichter) ohne diese offizielle Macht. Dies rief starke Konkurrenz zwischen diesen Gruppen hervor, wodurch nach Kieckhefer das Interesse in dieser Umgebung groß gewesen sei, sich der Zauberei zu bedienen, um die Gunst des Herrschers zu gewinnen.³⁹⁴

Was wird aber von Kieckhefer als Magie bezeichnet? Er unterscheidet zwei Arten von Magie im Mittelalter: Die eine sei die natürliche Magie und die andere die Magie, die von dämonischen Kräften käme. Zur natürlichen Magie gehörten die Alchimie, die Astrologie und der gesamte Bereich der Wahrsagerei, der in Verbindung mit den damaligen wissenschaftlichen Kenntnissen angewendet wurde. Zur dämonischen Magie gehörte die Beschwörung von Dämonen. Die letztere widersprach deutlich den christlichen Vorschriften und wurde offensichtlich von Theologen wie Albertus Magnus³⁹⁵ kritisiert und verboten. Trotzdem wurde sie Belegen Kieckhefers zufolge an den Höfen von einigen Klerikern praktiziert.³⁹⁶ Albertus Magnus präsentiert in seinem Werk *Speculum astronomiae* eine

³⁹¹ Herbers, Wissenskontakt, 1999, 243-247.

³⁹² Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*. Hrsg. v. Joseph Strange, Bd. 1. Köln/Bonn/Brüssel 1851, V. 4, S. 279-281. Vgl. Herbers, Wissenskontakt, 1999, 244; Kieckhefer, *Magie im Mittelalter*, 1992, 175-201.

³⁹³ Kieckhefer, *Magie im Mittelalter*, 1992, 113.

³⁹⁴ Ebd.

³⁹⁵ Zambelli, *The Speculum Astronomiae*, 1992. In diesem Werk wird *Speculum Astronomiae* von Albertus Magnus wiedergegeben, hier bezieht man sich auf das Kap. IV des Wekes des Albertus, 222.

³⁹⁶ Kieckhefer, *Magie im Mittelalter*, 1992, 175-201.

ähnliche Einteilung der Magie. Albertus zufolge gibt es die Magie, die sich der Nigromantie (Geisterbeschwörung) bedient, und die Magie, die auf die Kraft der Himmelskörper beruht. Die Nigromantie sei von zwei Arten: Die erste sei scheußlich, weil sie Beschwörungen von bösen Geistern bzw. Dämonen verwendet. Die bösen Geister seien zwar nicht wirklich gezwungen, in solchem Ritual zu erscheinen, aber Gott erlaubt, dass sie die Magier täuschen. Die zweite Art von Nigromantie sei weniger tadelswert, aber auch schlimm, weil sie fremde Charakteren und Namen verwendet, bei denen Feindlichkeiten gegen den katholischen Glauben lauern können.³⁹⁷

Keiner der mittelalterlichen Texte der Nigromantie lässt sich in dem *Scriptorium* Alfons' finden, auch kein einziger Hinweis darauf, dass solche Texte an seinem Hof benutzt wurden. Dabei ist zu beachten, dass die natürliche Magie oder Astromagie von Alfons nicht nur bevorzugt, sondern von ihm angestrebt wurde. Dies zeigt sich an den zahlreichen Werken über astrale Magie,³⁹⁸ die er an seinem Hof übersetzen ließ: *Picatrix* (Gayat al-hakim); *Lapidario* (Buch der Steine); *Libros de Astromagia* (Buch der Astromagie); *Liber Razielis* (Razielis' Buch – Kabbala); *Libro de los secretos de la naturaleza* (Buch der Geheimnisse der Natur); *Libro de las formas y de las imágenes* (Buch der Formen und der Bilder).

Alle diese Werke beschäftigen sich sowohl mit den Studien der Gestirne als auch mit der Nutzung von deren Auswirkungen auf die Erde. Hier ist es schwer, die Grenzen zwischen der damaligen Wissenschaft und der natürlichen Magie zu ziehen. Aus dem folgenden Zitat geht das Verständnis Alfons' für diese Grenzen hervor:

“Que cosa es adeuinança: e quantas maneras son della.

Adeuinança tanto quiere dezir como quier tomar el poder de Dios para saber las cosas que estan por venir. E son dos maneras de adeuinança. La primeira es la que se faze por arte de Astronomia, que es, vna de las siete artes liberales, esta segūd el fuero de las leyes non es defendida de vsar a los que son Maestros, e la entienden verdaderamēte: por que los juyzios, e los asmamientos que se dā por esta arte, son catados por el curso natural, de las planetas, e delas otras estrellas: e fuerō tomadas, de los libros de Ptolemeo, e delos otros sabidores: que se trabajarō de esta sciēcia. Mas los otros que nō son ende sabidores nō deuē obrar por ella, como quier que se deuē trabajar de aprender, e de estudar en los libros de los sabios. La Segunda maneira de adeuinança es de los agoreros, e de los sorteros, e de los fechizeros, que catan agujeros de aues, o de estornudos, o de palabras a que llaman prouerbio, o echan fuertes: o catan

³⁹⁷ Zambelli, *The Speculum Astronomiae*, 1992, hier bezieht man sich auf das Kap. XI des Wekes des Albertus, 240; Zu mittelalterlichen Quellen, die von Nigromantie handeln, siehe Burnett, *Magic und Divination in the Middle Ages*, 2001, hier besonders das Kapitel *Talismans: magic as science? Necromancy among the Seven Liberal Arts*, 1-15.

³⁹⁸ García Avilás, *Alfonso X y la tradición*, 1999, 83-103.

en agua, o en cristal, o en espejo, o en espada, o en otra cosa luziente, o fazen fechuras de metal, o de otra cosa qualquier, o adeuinãça en cabeça de ome muerto, o de bestia o en palma de niño: o de mujer virgen. E estos truhanes, e todos los otros semejantes dellos (por que son omes dañosos, e engañadores, e nascẽ desus fechos muy grandes males a la tierra) defendemos que ninguno dellos non more en nuestro señorío, nin vse y destas cosas: e otrosi, que ninguno non sera osado delos acoger en sus casas, nin encubrilos”³⁹⁹

Was Wahrsagung bedeutet und wie viele Arten es davon gibt.

Wahrsagung heißt, die Macht Gottes zu nehmen, um zukünftige Sachen zu kennen. Und es gibt zwei Arten von Wahrsagung: Die erste ist diejenige, die man durch die Astronomie ausübt, die eine der sieben Freien Künste ist. Nach dem Gesetz ist sie nicht denjenigen verboten zu nutzen, die Meister sind und sie wirklich verstehen. Denn die Gutachten und die Schätzungen, die sie durch jene Kunst machen, werden aus dem natürlichen Umlauf der Planeten und anderer Sterne abgelesen. Sie werden aus den Büchern Ptolemäus’ und anderer Gelehrter entnommen, die sich mit dieser Wissenschaft beschäftigten. Aber die anderen, die sie (die Astronomie) nicht verstehen, dürfen mit ihr nicht arbeiten. Sie dürfen sich aber darum bemühen, sie durch die Bücher der Weisen zu erlernen. Die zweite Art der Wahrsagung ist jene der Zeichendeuter (*sorteiros*) und der Hexen, die Vordeutungen aus Geflügel, dem Niesen, den Sprichworten (*prouerbio*), entnehmen. Oder sie sehen die Vordeutungen im Wasser oder in Kristallen oder im Spiegel oder auf dem Schwert oder auf anderen leuchtenden Dingen oder deuten die Zukunft aus dem Kopf eines toten Mannes oder eines Tieres oder der Hand eines Kindes oder einer Jungfrau. Wir verbieten, dass solche Gauner oder ähnliche in unserem Königreich leben, oder dass sie jene Bräuche hier ausüben. Denn sie sind schädliche Menschen und Betrüger und bringen mit ihren Taten großen Schaden und großes Übel über das Land. Und niemand darf es wagen, sie in seinem Haus aufzunehmen.

Alfons unterscheidet zwei Arten der Wahrsagung, wobei es eine erlaubte Form gibt, die er zur Astronomie – einer der sieben Freien Künste – zählt. Jedoch bezeichnet Alfons in einer Textpassage im *Setenario*⁴⁰⁰ statt der Astronomie die Astrologie als fünfte Kunst. Im *Setenario* wird dabei die Astrologie in sieben Teile geteilt: „Astrología, que quier dezir saber que sse alcança por catamiento e por vista, et es la quinta arte destas ssiete e ffabla de los çielos, porque sson llamados en latin astra. E ésta es partida en ssiete maneras: por vista, por entendimiento, por obras, por mudamiento, por cuenta, por medida, por acordança“⁴⁰¹ (Astrologie bedeutet Wissen, das man durch Suchen und Sehen erreicht, sie ist die fünfte Kunst dieser sieben und spricht von den Himmeln, da sie auf Latein Astra heißt. Und diese

³⁹⁹ SP 7. 23. 1

⁴⁰⁰ Nach dem *Setenario* waren die Grammatik (inklusive der Logik und der Rhetorik), die Arithmetik, die Geometrie, die Musik, die Astrologie, die Physik (man verstand darunter auch als die Medizin) und die Metaphysik die sieben wichtigsten Wissenschaften. Alfonso el Sabio, *Setenário*, *Vanderford*, 1945, 39.

⁴⁰¹ Alfonso el Sabio, *Setenário*, *Vanderford*, 1945, 35.

(Astrologie) besteht aus sieben Teilen: aus Sehen, aus Verstand, aus Taten, aus Veränderung, aus Berechnungen, aus Messungen und aus Konkordanz). Es scheint, dass nach Ansicht Alfons' Astronomie und Astrologie Synonyme für ein einziges Fach sind. Dabei bezeichnet Alfons weder die Astrologie noch die Alchimie oder die Wahrsagung nach den Gestirnen als Aberglauben, sondern als Wissen. Er unterscheidet diese „Künste“ deutlich von Hexerei und Zeichendeutung. Zudem behauptet Alfons, dass sich die Wahrsagung aus Gestirnen auf Wissenschaft gründet, die ihrerseits eine Gabe Gottes sei und die mit seiner Erlaubnis und seinem Willen angewendet werden dürfe (Prolog des *Libro de las Cruces*). Die anderen verbotenen Bräuche hätten keine wissenschaftliche Begründung und gehörten daher nicht zum Willen Gottes.

Obwohl Alfons die Vokabel Magie in der *partida* 7.23.1 nicht benutzte und sogar die Wahrsagung dort nicht als Magie bezeichnet wurde, spielten die sogenannte harranianische talismanische Magie⁴⁰² und die jüdische Mystik Kabbala in den meisten Werken der wissenschaftlichen Sammlung Alfons' eine zentrale Rolle. Ein Beispiel dafür ist die Textsammlung, die den *Lapidario*⁴⁰³ (Buch der Steine) bildet. Sie wurde auch für die Praktikanten der Medizin (die damaligen Physiker) geschrieben und fasst die Mineralogie, die Astrologie, die talismanische Magie, die Kabbala und die Heilkunst zusammen.

Dieser *Lapidario* entspricht dem damaligen Verständnis der Heilkunst, die in Verbindung mit der Astrologie häufig in mittelalterlichen Medizintraktaten beschrieben wurde. Ein Beispiel dafür ist die *Matéria Medica de Dioscorides*.⁴⁰⁴ Dort wird dasselbe Prinzip wie im *Lapidario* dargestellt, wonach die Strahlungen der Gestirne, die durch Steine und Talismane in einer präzisen Zeit durch ein bestimmtes Ritual eingefangen werden, zur Heilung angewendet werden können.⁴⁰⁵ *Picatrix*, *Lapidario*, *Libro de las formas y de las imágenes* und *Astromagia* präsentieren unter den Einflüssen der harrianischen astralen Magie dasselbe Verständnis einer Verbindung aller Dinge im Universum. Die Logik innerhalb dieses magischen Gedankens basiert auf dem stoischen Prinzip (3. Jhd. v. Chr.) der universalen Sympathie, wonach alle Teile des Universums in Verbindung miteinander stehen und die

⁴⁰² Die harrianische Magie trat auf der Halbinsel durch die Texte der *Brüder der Reinheit* auf und wurde so genannt, weil sie zwischen dem 9. und 10. Jahrhundert in Harran (nördliches Mesopotamien) erschien, obwohl sie auf älteren hellenistischen Texten als Quellen beruht, vgl. *García Avilás*, Alfonso X y la tradición, 1999, 88.

⁴⁰³ Alfonso el Sabio, *Lapidario*, *Lapesa*, 1981.

⁴⁰⁴ *Amasumo*, La materia médica de Dioscorides, 1987.

⁴⁰⁵ *García Avilás*, Alfonso X y la tradición, 1999, 85.

Strahlung der Einflüsse eines Teils der Welt sich nach den anderen Teilen orientiert.⁴⁰⁶ Eine Variante dieses Prinzips wird durch den Neuplatonismus des Plotin (3. Jhd. n.Chr.) präsentiert, der sagt, dass die Gestirne ihre Einflüsse durch Strahlungen unwillkürlich weitergäben. Weiterhin wird eine solche Strahlung im Werk Al-Kindis (9. Jahrhundert) thematisiert,⁴⁰⁷ der einer der arabischen Kommentatoren von Aristoteles ist. Hier lässt sich eine Kreuzung von Gedankenströmen feststellen und weiterhin, dass die arabischen Interpretationen der Werke Aristoteles' in der Tat auch die Einflüsse anderer philosophischer Ströme enthalten.⁴⁰⁸

Aus meiner Sicht beziehen sich die von Alfons gesammelten astronomisch-astrologischen Werke auf zwei verschiedene Handlungen gegenüber der Welt. Davon wirkt die eine aktiv auf die Welt ein und wird durch die astrale Magie vertreten, wohingegen die andere die Welt passiv beobachtet und die astrologische Wahrsagekunst ist. Mit der zuletzt genannten befasst sich der *Libro de las Cruces*. Dieses Buch handelt nicht von Talismanen oder Beschwörungen, sondern von der astrologischen Wahrsagekunst. Im Gegensatz zu astralmagischen Werken, bei der der Magier durch bestimmte astrale Rituale seine Umgebung beeinflussen kann,⁴⁰⁹ betont der *Libro de las Cruces* den Determinismus der Himmelskörper auf die irdischen Körper. Der Inhalt des *Libro de las Cruces* stellt eine Welt dar, die vollkommen harmonisch und hierarchisch geordnet und deren Bewegung synchron und unveränderlich ist.

1.4.17 Die edle Stelle des Wissens

Der *Libro de las Cruces* enthält zwei Prologe. Der erste wurde am Hof Alfons' (13. Jh.) geschrieben. Der zweite ist der Prolog der Version Obeydallas (11.Jh.), der von der Kategorisierung und Hierarchisierung der Völker handelt und das Kreuzsystem erklärt. Der Prolog Alfons' wurde so geschrieben, dass beide Prologe bezüglich des Inhalts eine Einheit bilden. Denn in beiden Prologen erscheinen das Wissen und die Wissenschaft als Voraussetzungen für die Kategorisierung der Menschen nach dem Edelstand, wobei sich der Prolog Alfons' auf das Individuum und der Prolog Obeydallas auf die Völker bezieht und sich beide Prologe daher ergänzen. Die Kategorisierung und Hierarchisierung der Völker im

⁴⁰⁶ García Avilás, Alfonso X y la tradición, 1999, 88.

⁴⁰⁷ Al-Kindi, Des rayons, Matton, 1976.

⁴⁰⁸ Barata Vianna, Os filósofos árabes, 1964, 19-40.

⁴⁰⁹ García Avilás, Alfonso X y la tradición, 1999, 84-85.

Prolog Obeydallas wird im Unterkapitel 4.3.6 im Detail analysiert, während hier nun der Prolog Alfons' erörtert wird.

“Assi como dixo tholomeu en el Almageste, non morro el qui abiue la sciencia et el saber, ny fue pobre el qui fue dado a entendimiento. Onde en quanto el angel es mas alto et mas noble que el hombre por su grand entendimiento et por su grand saber que Dyos li dyo, assi el ombre, en qui Dyos quiso posar seso et entendimiento, es mas alto et mas noble entre todos los hombres. Onde nostro sennor, el muy noble rey don Alfonso, rey dEspanna, fyio del muy noble rey don Ferrando et de la muy noble reyna dona Beatriz, en qui Dyos puso seso, et entendimiento et saber sobre todos los principes de su tyempo, leyendo por diuersos libros de sabios, por alumbramyento que ouo de la gracia de Dyos de quien vienen todos los bienes, siempre se esforço de alumbrar et de abiuar los saberes que eran perdidos al tyempo que Dyos lo mando regnar en la tierra. Et por que el leyerá, et cada un sabio lo affirma, el dicho de Aristotil que dize que los cuerpos de yuso, que son los terrenales, se mantienen et se gouiernan por los mouimientos de los corpos de suso, que son los celestiales, por uoluntat de Dyos entendio et connocio que la sciencia et el saber en connecer las significationes destos corpos celestiales sobredichos sobre los corpos terrenales era muy necessaria a los hombres. Onde este nostro sennor sobredicho, qui tantos et diuersos dichos de sabios uiera, leyendo que dos cosas son en el mundo que mientre son escondidas on prestan nada, et es la una seso encerrado que non se amostra, et la otra thesoro escondido en tiera, el semeiando a Salamon en buscatr et espaladinar los saberes, doliendo se de la perdida et la mengua que auian los ladino en las sciencias de las signifitiones sobredichas, fallo el Libro de las Cruzes que fizieron los sabios antigos que esplano Queydalla, et faula en las costellaciones de las reuolutiones de las planetas et de sus ayuntamentos, de lo que significan en los compeçamentos de los regnos et de los sennorios (...) et mandolo trasladar de arauigo en language castellano, et trasladolo Hyuhda fy de Mosse alChoen Mosca, su alfaquim et su merçed et por que este libro en el arauigo non era capitulado, mandolo capitular et poner los capitulos en compeçamento de libro, segont es uso de lo fazer en todos los libros, por fallar mas ayna et mas ligero las razones et los iuzios que son en el libro; et esto fizolo maestre Johan a su seruitio“⁴¹⁰

Wie sagte Ptolemäus im Almagest: Weder stirbt derjenige, der Wissen und Kenntnis hatte, noch war derjenige arm, dem der Verstand (von Gott) gegeben wurde. So wie der Engel wegen seines von Gott gegebenen Verstandes und seiner Kenntnis größer und edler als der Mensch ist, ist auch der Mensch, dem Gott Verstand und Empfinden schenken wollte, größer und edler als die Anderen. Unser Herr, der sehr edle König Don Alfonso, König Spaniens, dem Gott mehr Verstand, Wissen und Empfinden schenkte als allen anderen Fürsten seiner Zeit, Sohn des sehr edlen Königs Don Ferrando und der sehr edlen Königin Dona Beatriz, las viele verschiedene Bücher von Gelehrten. Der König hat sich durch die Erleuchtung und Gnade Gottes, aus dem alles Gute kommt, immer Mühe gegeben, das Wissen, das vor seiner Zeit verloren gegangen war, zu erleuchten und zu stärken. Und er las den Ausspruch Aristoteles', der sagt, dass die irdischen Körper durch die Bewegung der Himmelskörper gehalten und beherrscht werden, und er

⁴¹⁰ LC., 1.

(Aristoteles) verstand und erkannte durch Gottes Willen, dass die Wissenschaft und das Wissen um der Bedeutung dieser Himmelskörper für die irdischen Körper notwendig für die Menschheit waren. Dieser unser oben genannte Herr (Alfons), der verschiedene Aussprüche der Gelehrten sah, las, dass es zwei Sachen in der Welt gibt, die, wenn sie verborgen sind, keinen Wert haben. Die eine Sache ist das verborgene Wissen, das nicht gezeigt wird, und die andere ist ein Schatz, der unter der Erde versteckt liegt. Ähnlich wie König Salomon in der Suche und Verbreitung des Wissens, bedauert er (Alfons) den von den romanischen Völkern (*ladinos*) erlittenen Verlust und Mangel an den oben genannten Wissenschaften. Er entdeckte den *Libro de las Cruces*, der von den alten Gelehrten geschrieben und von Ouedalla erleuchtet wurde. Der *Libro de las Cruces* erklärt die Konstellationen und Bewegungen der Planeten und deren Einflüsse auf die Königreiche und Herrschaften (...). Er (Alfons) befahl dem Juden Hyuhda fy de Mosse al Choen, seinem *alfaquim* zu seinen Diensten, die Übersetzung des Werkes aus dem Arabischen ins Kastilische, und weil das Werk im Arabischen nicht in Kapitel unterteilt war, befahl Alfons diese Aufgabe dem Meister Johann, um die Erklärungen und Prognosen (*juízos*) einfacher und schneller zu finden.

Hier im ersten Prolog werden die Gründe und die Interessen Alfons' an der Übersetzung des Werks sowie auch an den anderen wissenschaftlichen Texten deutlich geäußert. Ein wichtiger Grund besteht darin, dass die Weisheit als die edelste Gabe angesehen wird und sie daher nicht verborgen sein sollte. Dem Prolog zufolge stellen Wissen und Weisheit eine direkte Verbindung zu Gott dar und sind eine Gabe und ein Zeichen Gottes für seine Auserwählten: „Wie der Engel wegen seines von Gott gegebenen Verstandes und seines Wissens größer und edler als der Mensch ist, so ist auch der Mensch, dem Gott Verstand und Empfinden schenken wollte, größer und edler als die Anderen“.

Das kastilische Wort *noble* bedeutet auf Deutsch sowohl edelmütig als auch adlig und Adliger. Daher könnte sich die Interpretation des Textes als schwierig erweisen. Jedoch kann man aus dem Kontext und der Verwendung des Begriffs *noble* in der *partida* 2.9.6, „Quales deuen ser los ricos omes⁴¹¹ e que deuen fazer“ (Wie die *ricos omes* sein sollen und was sie machen sollen) ersehen, wie Alfons den Begriff *noble* versteht und dass der Begriff *noble* im Sinne von edelmütig für Alfons einen höheren Wert als adlig hat.

“(…) e nobles son llamados en dos maneras. O por linaje, o por bontad, E como quier que el linaje es noble cosa, la bondad la passa y vence, mas quien las ha ambas, este puede ser dicho en verdad rico ome, pues que es rico por linaje, e ome cumplido por bondad”

(...) und *noble* nennt man Menschen aus zwei Gründen: entweder wegen des Geschlechts (linaje) oder wegen der Güte. Und weil das Geschlecht eine adlige Sache ist, überholt die Güte es und

⁴¹¹ Die „*ricos omes*“ oder „*ricohombres*“ waren die Oberschicht des kastilischen Adels.

gewinnt, aber wer die beiden hat, kann wirklich *rico ome* genannt werden, denn er ist reich wegen seiner Herkunft und ehrenhaft wegen seiner Güte.

Dieser *partida* zufolge wird die Güte als wichtigerer Grund als die adlige Herkunft eingeschätzt, um jemanden *noble* zu nennen. Die Güte überholt das Geschlecht und gewinnt gegen es. Das ist dadurch zu erklären, dass das adlige Geschlecht eine angeborene und daher unbeeinflussbare Eigenschaft ist, die sich nicht weiterentwickeln lässt. Dahingegen ist die Güte eine Eigenschaft, die absichtlich und durch eigenes Tun und Handeln weiterentwickelt werden kann und dadurch den Wert des Individuums selbst zeigt. Hier wird deutlich das von José Antonio Maraval genannte „antinobiliarias“⁴¹² (adelsfeindliche) Handeln Alfons', das die Vorrechte eines nicht-ehrenhaften Adels – in anderen Worten, der nicht dem König treu war – in Frage stellt (siehe Kapitel 4.2.2).

Eine weitere Erklärung für Alfons' Verständnis für *noble* ist, dass er ein König war, der von dem ritterlichen Ideal geprägt war und deswegen beide Bedeutungen von *noble* vereinigte, da das ritterliche Ideal auf der Ehrenhaftigkeit eines Mannes basierte. Ein solches Ideal wurde in der mittelalterlichen ritterlichen Literatur als Prinzip geäußert, wobei bei den Helden in solchen Erzählungen oftmals eine verborgene niedrigere Herkunft im Kontrast zu ihren glänzenden und ehrenhaften Taten standen, wie z. B. bei Parsival, Lancelot oder dem Schwanenritter. So wurden ihre Taten trotz – oder gerade wegen – ihrer unklaren Herkunft besonders hervorgehoben. Durch die Reconquista wurde dieses ritterliche Ideal verstärkt, und so war das „Schwert der Gerechtigkeit“ auf der Iberischen Halbinsel ein Symbol der *nobleza* in beiden Bedeutungen geworden.

Im *Libro de las Cruces* wird also das Wissen als Kriterium genannt, um *noble* zu sein, nirgendwo erscheint das Wort *noble* in Sinne einer adligen Herkunft. Die Weisheit wird im Prolog Alfons', wie die Güte in der *partida* 2.9.6, als individuelle Gabe angesehen, die von Gott geschenkt wird und das Wissen als etwas, das gesucht werden soll. Dabei stellt Alfons im *Libro de las Cruces* fest, dass es verschiedene und hierarchische Niveaus von *nobleza* gibt, die vom Wissensgrad des Individuums abhängen. In den folgenden Übersetzungen werde ich daher das Wort *nobleza* als Edelstand übersetzen.

Im *Libro de las Cruces* wird Weisheit als hoher Wert präsentiert. Gesellschaftlich kann man die Einführung dieses neuen Wertes in der Weltvorstellung der christlichen *Hispani* durch die metaphorische Vereinigung von Gerechtigkeit und Weisheit bemerken, die durch gemeinsame Darstellungen des Schwertes und des Buches in der damaligen Ikonographie

⁴¹² Maraval, *Del Regime Feudal*, 1983, 123.

zum Ausdruck kommt, wobei Alfons in vielen Darstellungen mit Pergament und Schwert präsentiert wird. Nach meiner Auffassung nutzte Alfons diese Weisheits-Gerechtigkeitsdarstellung aus, um sich ein Image als *mui noble* und weise aufzubauen und sein Handeln zu legitimieren, sei es als Ritter, als König, der Gesetze erlässt, oder als gelehrter Mäzen. In diesem Zusammenhang ist auch bemerkenswert, dass im ersten Prolog des Buchs die Bibel nicht erwähnt wird. Statt der biblischen Texte werden die Werke der antiken Philosophen Ptolemäus und Aristoteles hervorgehoben. Die einzige biblische Figur, die im *Libro de las Cruces* erscheint, ist der weise König Salomon, dem Gott Weisheit schenkte und der mit dem Alfons verglichen wird – ein Vergleich, der auch im Prolog der *Siete Partidas* vorkommt. Dies ist ein weiterer Beweis dafür, dass die Assoziation mit König Salomon von Alfons verwendet wurde, um sich ein „weises“ Image aufzubauen – was aus heutiger Zeit betrachtet auch gelungen ist.

Ein weiterer Grund, warum Alfons sich im *Libro de las Cruces* einzig mit König Salomon verglich – trotz dessen Polygamie und heidnischer Sitten – könnte darin liegen, dass er die Gefahr sah, wegen seines Interesses an heidnischen Texten über Astrologie und Astromagie in Kritik zu geraten und er daher dieses Interesse mit dem Vergleich mit der christlich anerkannten biblischen Figur Salomon rechtfertigen wollte.

Anhand der Bewertung des Wissens als Gabe Gottes wird in diesem Prolog auch der Grund angedeutet, warum Alfons die arabische Version des *Libro de las Cruces* ins Kastilische übersetzen ließ, nämlich weil die romanischen Völker einen Verlust und Mangel an Kenntnis der Astronomie zu verzeichnen hatten. Auf diese Weise verglich Alfons die westlichen Kenntnisse mit den östlichen und hatte keine Schwierigkeit zuzugeben, dass das westliche Wissen vergleichsweise dürftig war. Nach dem Prolog war das alte Wissen leider verloren gegangen, Wissen, das von den Muslimen wiederhergestellt wurde.

Außer diesem im Prolog genannten Grund weist die Übersetzung ins Kastilische auch darauf hin, dass Alfons' Interesse an der Festigung der sprachlichen Einheit des Königreiches hatte. In diesem Sinne interpretiert Johan V. Tolan das Interesse Alfons', die arabischen wissenschaftlichen Texte ins Kastilische zu übersetzen, als eine „Hispanisierung“ des Wissens. Dabei übernahm Alfons durch die Übersetzungen der Texte das orientalische Wissen, ohne dass dies auf eine Vorliebe für den Islam hinwies,⁴¹³ sondern auf seine Absicht, das arabische Wissen aus seinem politischen und religiösen Kontext zu lösen. Das ist eine

⁴¹³ *Sa volonté de traduire (ou, mieux, d'hispaniser) la science arabe ne montre aucune prédilection pour l'Islam (...), in: Tolan, Alphonse X, 1997, 135.*

mögliche Interpretation, jedoch nach meiner Auffassung schwierig durch den *Libro de las Cruces* zu beweisen. Die Persönlichkeit Obeydallas ist nämlich in der Version Alfons' deutlich zu bemerken und es scheint, dass sein Text nicht modifiziert worden ist, sondern dass einige Stellen von den Mitarbeitern Alfons' hinzugefügt worden sind, was noch weiter unten näher kommentiert wird. Es scheint daher nicht, dass die arabische Version aus ihrem Kontext gelöst wurde, wobei das gefundene Fragment der Version Obeydallas leider nicht ausreicht, um diese Frage zu klären.

Zurückkommend auf das im *Libro de las Cruces* dargestellte Verhältnis zwischen Edelmüt und Wissen ist es interessant darauf hinzuweisen, dass religiöse und moralische Anweisungen nicht erwähnt werden, stattdessen wird die Weisheit gelobt. Demzufolge sei ein Mensch wegen seines Wissens und seines Verstandes *noble* und nicht unbedingt wegen seiner Herkunft. Weiterhin bekämen die Auserwählten von Gott Verstand, Wissen und Weisheit und dadurch erreichten sie einen hohen Edelstand und näherten sich Gott. Das bedeutet also, dass das Wissen nach den Thesen des Textes der Hauptzugang zu Gott sei.

1.4.18 Weltauffassungen im Wandel des 12. Jahrhunderts

Die gedankliche Verbindung zwischen Alfons X. (13. Jahrhundert) und Obeydalla (11. Jahrhundert) weist deutlich auf die Einflüsse der arabischen Denker auf den westlichen Wandel des 12. Jahrhunderts hin. Hinsichtlich dessen soll hier der Prolog Obeydallas wiedergegeben werden, um dieser Frage besser nachzugehen:

“Digo que la razon por que dizen de los pueblos et de las yentes que fulana yente es mas nobla que fulana otra son dos cosas: La una es que ayan decietos et leyes et que se guien por sennorio et per regnado, et la otra es que ayan sciencia et saberes. E aquellos en que se cumplen estas dos cosas que se guien por senorio et por rey, et que se entrametan de estudar en las sciencias et en los saberes, et ouieren sciencia et sennorio, por derecho ellos seran llamados nobles.

Et quando pararemos mientes en este departamento, fallamos que las yentes noblas que son en el poblado son quatro yentes de antiguedat.

La una es los de la tierra dAçin.

Et la segunda es los de tierra de Yndia..

Et la tercera es los de Babilonia con los persios.

La quarta es los romanos.

Pues estos quatro regnados, que son el regnado de Açyn, et el regno de Yndia, et el regno de Babilonia et el regno de Roma, estos son los nobles regnados del poblado, que las otras yentes

que son dentro en la parte septemtrional, que son los turchos et los que se aiuntan a ellos, non an regnado ordenado, nin se entremeten de sciencia nin de saberes.

Et otrosi las yentes que son dentro en la parte meridional, que son los ethiopes et los que se aiuntan a ellos, otrosi no an regnado, nin decieto, nin ley, nin sciencia nin saberes. Pues estos tales son por demas en el mundo, que non an departimiento de las otras animalias”

Ich sage, dass es zwei Gründe gibt, warum man über Völker und Menschen sagt, dass bestimmte Menschen edler als andere sind: Der eine ist, dass sie Dekrete und Gesetze haben, wenn sie von dem Herrscher und dem Königreich geführt werden; der andere Grund ist, dass sie Wissenschaft und Wissens haben. Diejenigen, die beides aufweisen, nämlich die sich vom Herrscher und vom Königreich führen lassen und sich mit Wissenschaft und Wissen beschäftigen, werden zu Recht *nobles* genannt.

Wenn wir die Menschen nach diesen Kriterien unterscheiden, sagen wir, dass die edlen Menschen die vier Völker des Altertums sind.

Das erste Volk ist vom Land China.

Das zweite Volk ist vom Land Indien.

Das dritte Volk ist das von Babylonien mit den Persern.

Das vierte Volk sind die Römer.

Also sind diese vier Königreiche, nämlich das Königreich China, das Königreich Indien, das Königreich Babylonien und das Königreich Rom, die edlen Völker der organisierten Gesellschaften⁴¹⁴ (*poblado*). Aber die anderen Menschen, die im nördlichen (*septemtrional*) Teil der Erde leben, nämlich die Türken und diejenigen, die sich mit ihnen vereinigen, haben keine ordentliche Regierung, kein Dekret oder Gesetz und beschäftigen sich nicht mit Wissenschaften oder Wissen.

Die anderen Menschen, die im südlichen (*meridional*) Teil der Erde leben, die Äthiopier und diejenigen, die sich mit ihnen vereinigen, haben weder Regierung, noch Dekret, Gesetz, Wissenschaft oder Wissen. Sie sind zu viel auf der Welt und es gibt keinem Unterschied zwischen ihnen und den anderen Tieren.

In Hinsicht auf das Verhältnis zwischen Wissen und Edelstand weisen der Prolog des 13. Jahrhunderts und der Prolog des 11. Jahrhunderts Parallelen auf. Der Unterschied ist, dass der Prolog Obeydallas von dem kollektiven Edelstand spricht, während Alfons' Prolog vom individuellen Edelstand spricht: „So wie der Engel wegen seines von Gott gegebenen Verstandes und seiner Kenntnis größer und edler als der Mensch ist, ist auch der Mensch,

⁴¹⁴ *poblado* bedeutet meistens Bevölkerung. Allerdings bezieht sich im Buch der Begriff *poblado* spezifischer auf nur bestimmte Völker, die sich niedergelassen hatten und in einer organisierten Gesellschaftsstruktur lebten. Daher werde ich das Wort *poblado* hier als *organisierte Gesellschaften* übersetzen.

dem Gott Verstand und Empfinden schenken wollte, größer und edler als die Anderen“. Jedoch sprechen beide von einem Edelstand, der durch Weisheit erreicht wird.

Im *Libro de las Cruces* wird der Glaube als Kriterium für die Kategorisierung der Völker nicht genannt. Es wird weder missioniert, noch gesagt, welche Religion die richtige oder wahre ist. Der wichtigste Wert für beide – den christlichen und den muslimischen Verfasser – war das Wissen als göttliche Gabe an sich. Deswegen wurde die arabische Version von Alfons nicht wegen ihrer heidnischen Herkunft disqualifiziert, sondern nach ihrem Inhalt bewertet. Das weist einen bedeutenden Unterschied im Vergleich zu jener mittelalterlichen Weltauffassung auf, in der die Welt zwischen Christen und Nicht-Christen gespalten war. Aaron J. Gurjewitsch präsentiert ein interessantes Bild dieser Anschauung:

„Die kulturvolle, wohlgeordnete Welt, über der sich Gottes Segen ausbreitet, war nur die Welt, die vom christlichen Glauben geschmückt und der Kirche untergeordnet war. Über ihre Grenzen hinaus verlor der Raum seine positiven Eigenschaften; dort begannen die Wälder und die Ödländer der Barbaren, auf welche sich die göttliche Welt und die menschlichen Satzungen nicht ausdehnten. Eine solche Gliederung nach religiösen Kennzeichen bestimmte das Verhalten der Teilnehmer der Kreuzzüge in den Gebieten der Nichtgläubigen. Methoden, die in christlichen Ländern nicht gestattet waren, waren im Kriege gegen die „Heiden“ erlaubt. Da jedoch Christus für alle starb, darunter auch für die Schlechten, machte es sich die Kirche zu ihrer wichtigsten Mission, die Nichtchristen auf den Weg der Wahrheit zu bringen, sogar, wenn diese das selbst nicht wünschten. Daher war die Grenze zwischen der christlichen Welt und der Welt der Nichtchristen beweglich. Das mittelalterliche Christentum ist eine „offene“, eine missionierende Religion. Dank den Bemühungen der Kirche und der von ihr gesegneten christlichen Heere erweiterte sich der christliche Raum durch die moralisch-religiöse Transformation jenes Raumes, der den „Kräften des Bösen“ entrissen worden war“⁴¹⁵

Die Welt Darstellung im *Libro de las Cruces* ist eine Ausnahme gegenüber dieser von Gurjewitsch vorgestellten religiösen Konzeption des mittelalterlichen Raumes. Dort bewegt sich die Welt in einer Dimension außerhalb der Einteilung des Glaubens in Christentum und Islam, aber nicht außerhalb des Glaubens an sich. Alfons sagt in seinem Prolog, dass es ihn schmerzt, dass die Christen das wichtige Wissen über die Himmelssphären und die Sterne verloren hätten. Gemäß der Logik dieses Textes löst dieser Verlust eine Distanzierung von Gott aus, da man sich Gott durch Wissen und Verstand nähert. Ein Fehlen von Wissen und Verstand bedeutet damit auch einen Nachteil gegenüber anderen Kulturen, die dieses Wissen und den Verstand haben. Der Prolog Obeydallas enthält einen bedeutenden Gedanken, der ein Jahrhundert später einem großen Sinneswandel im christlichen Europa entsprach, und zwar

⁴¹⁵ Gurjewitsch, Das Weltbild, 1997, 75-76.

den, dass man den Glauben mit der Kenntnis der Naturwissenschaft vereinigen musste. Diese „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts ergab sich aus dem wissenschaftlichen Austausch, den beispielsweise die Übersetzungsarbeiten verschafften.

1.4.19 Die Kategorisierung der Völker

Im Prolog Obeydallas und den zwei folgenden Kapiteln, die auch von ihm geschrieben wurden, erklärt der Verfasser anhand des Verhältnisses zwischen Natur und Gesellschaft die Kategorisierung und Hierarchisierung der Völker gemäß den klimatischen Zonen. Ähnlich wie in Alfons' Prolog wird Wissen bei Obeydalla hoch bewertet und als wichtiges Kriterium zur Kategorisierung der Völker herangezogen und außerdem mit den klimatischen Zonen in Zusammenhang gebracht. Auf diese Weise kategorisiert Obeydalla im zweiten Kapitel die Völker nach ihren Gesetzen und ihrer Wissenschaft. Dazu gehört der Gedanke, dass diejenigen Menschen, die keine Wissenschaft oder kein Gesetz haben, nicht zu den „Menschen der organisierten Gesellschaften gerechnet werden sollen“. Weiterhin wird bei Obeydalla die Geschichte der Völker von den planetarischen Konjunktionen beeinflusst, wodurch räumliche und menschliche Darstellungen mit Geschichte verbunden werden.

In den nächsten Unterkapiteln werden die in diesem Buch dargestellten Weltbilder und Vorstellungen über den Anderen durch die Analyse dieser Kategorisierung der Völker klargestellt und es wird sowohl den Gemeinsamkeiten als auch den Unterschieden zwischen den Vorstellungen Obeydallas und Alfons' nachgegangen.

4.3.1.1 Die Kategorisierung der Völker nach den klimatischen Zonen

Nach Obeydallas Auffassung waren die vier edelsten Völker im Altertum proportional auf der Erde verteilt: Zwei im Orient und zwei im Okzident, wobei sich alle diese vier Völker in der mittleren horizontalen Zone der Erde befanden. Die Völker im nördlichen und südlichen Teil der Erde haben diesen edlen Zustand nicht erreicht. Weiterhin bestimmte der Raum nicht nur die Position der Völker, sondern auch ihre Charaktereigenschaften, da die Himmelsrichtungen im Mittelalter im vierteiligen symbolischen System eingeordnet wurden und von allegorischen Bedeutungen reich geprägt waren (siehe Kapitel 4.1). In diesem Sinne stellt eine arabische Handschrift des 12. Jahrhunderts beispielsweise die Erde in Beziehung zu den vier Elementen (Erde, Luft, Feuer und Wasser), den Winden und den Jahreszeiten –

vertreten die durch die zwölf Tierkreiszeichen dar. Aus der antiken Tradition abgeleitet, wird in arabischen Texten dem Norden die extreme Kälte und dem Süden die extreme Hitze zugeschrieben. Da die Charaktereigenschaften der Menschen vom Klima determiniert gewesen waren, waren die Menschen in diesen extremen Gebieten zur Mäßigung der Humors (siehe Kapitel 4.1) nicht befähigt und damit auch nicht zur Entwicklung des Geistes. Anhand dieses klimatischen Determinismus kategorisiert Obeydalla in seinem Text die Völker nach den Teilen der Erde und der entsprechenden Klimazone:

“Et estos quatro regnados sobredichos se parten en dos partes: los dos regnados dellos son en el medio oriental del poblado.

Et los otros dos regnados son en el medio occidental del poblado.

Et los regnados orientales son el regno dAçin et el regno de Yndia.

Et los dos regnados occidentales son el regno de Babilonia et el regno de Roma.

Et son ordenados en la nobleça en esta manera: que el mas noble de todos es el dAçin, et siguel el de Yndia.

Et de los occidentales el de Babilonia, et siguel el de Roma.

Et los dAçin mereçieron la nobleça sobre todos por que son en el compeçamento de oriente del poblado, et las mas de suas uillas et las sus grandes cibdades et el lugar o es la rayç de su regnado todos son en el clima de medio o son las naturas temperadas, et tempran se y los cuerpos et los helementos, et alegran se y, et estienden se y los espiritos, et por esto an meiores entendementos et mas senas memorias, et por esto mereçieron la meyor nobleza

Et depues siguen a estos los yndios, et son so la linha equinoctial. Et manguer la su tierra es grant calentura, las mas de sus uillas son en riberas de mar, que todas son yslas, et por esto recibe el ayre humidat de la mar, con que se tempran la sequedat de la calentura; et con esto se fizieron de fermosos cuerpos et de apuestas formas, et de leznes cabellos, et non les faze al la calentura si non que los faze baços de color

Mas os que son despos destos, mas adentro et a septemtrion et a oriente, son los ethiopes et los que se tyenen con ellos. Et la gran calentura non se tempran en aquel lugar, et pareçe en ellos, que an su color et sos querros negros et crespos cabellos. Et por esto non se estienden sus espiritos por la grant sequedat et por la grant calentura que los quema, et por esto non an sutil entendemento, ni an sennorio, ni leyes, nin decretos, nin de saberes; et esto es por que son redrados de la egualdat et de la tempradura, et non se deuen contar con la yentes del poblado por que semeian a las bestias en sus manna.

Et los otros dos regnados que son en la partida occidental del poblado, el primero dellos es en la tierra de Babilonia et Persia, et son otrosy temprada yente por que son en medio de los climas en el lugar o son las naturas et las complexiones tempradas; que son en el compeçamento del medio occidental del poblado, et por esto son otrossi de sotiles entendementos et de buenas memorias, et entrameten se de las sciencias et de los saberes, et an sennorio, et sectas, et leyes, et decietos;

et por esto merecen la nobleça. Mas por que son en la partida occidental, megua les la calentura ya quanto, et por esto son en segundo grado de la nobleza de los orientales.

Mas los que son dallende destos, dentro a occidente et a meyo dia, que son los turchos, et los que son llamados castrados et los que se tyenen con ellos son en la grant friura et en garnt humidat, et por esto son de grandes cuerpos et mucho blancos et ruuios; et por esto son botos et de poco entendemento, et non an sennorio nin decietos, nin leyes nin sectas, nin se entrameten de sciencias nin saberes; et por esto non deuen entrar en la cuenta de las yentes des poblado, por que semeian a las bestas en sus mannas et por que a pocca diferencia entre ellos et las bestas.

Mas los romanos, lo mas que se se entrameten et la mayor su sotileza es en mayestrias sutiles, et en estrumentos, et en texer sotiles lauores, et fragar grandes hedificios et apuestos, et lo mas en que espieden sus sotilezas et sus entendementos es en estas cosas, et son orguellosos, et uffaneros, et lidiadores et guerreros. Et aiuntan se con estos una partida de los griegos que son en medio de los persios et de los romanos, et estos griegos auian nobles scientias, et ondrados saberes et estrannos; mas los griegos son destruidos en este nuestro tiempo.

E despos destos son los persianos, et an mayores sotilezas en sciencias et en saberes que los romanos et entrameten se mas dello. Et aiuntan se a los persianos la yente de Babilonia, et estos de Babilonia otrossi auian grandes sciencias et inbrados saberes, et son otrossi destruidos en este nuestro tiempo.

Et depos destos son los yndios, et an todas estas scientias et estos saberes que dixiemos, et annaden sobre los otros que an entendementos profundos, et entrameten se de sciencias espirituales, et de poridades celestiales, et de obras de las estrelas et de magica.

Mas los de la tierra dAçin an todas estas sotilezas et estas sciencias sobredichas, et annaden sobre los indios que son de mas templadas complexiones, et de meiores naturas, et de mayor seso et de meiores ordementos; et por esto mereçieron la nobleza et la alteza sore todaslas yentes. Et general ment fallamos las differentias entre una yente et otra segunt las diferencias de las tierras en que moran, et segunt la temprança et la destemprança de los ayres, et segunde lo que recibe la tierra et el ayre de las fuerças et de los fechos de los cuerpos celestiales, que segunde estas cosas parecen las aposturas et las desaposturas en los cuerpos de los omnes et en sus formas, et parecen otrossi las differentias en sus espiritos, et en sus entendementos, et en sus sesos, et en sus oras, et en sus fechos, que generalment todos los omnes, en quanto es la natura humana, unos son. Mas a diferencia entre ellos segunde las razones sobredichas.

Et en este nuestro tyempo fallamos que los alaraues et los que con ellos se tyenen conquirieron la tierra de Persia et de babilonia et lo que se tyene con ellas adarredor. Pues segund estas razones que dixiemos ellos son la mas noble yente de la partida occidental del poblado en este nostros tyempo et los que son cerca dellos”

Die vier edlen oben genannten Völker teilen sich in zwei Teile: die Königreiche der östlichen Mitte der organisierten Gesellschaften.

Und die Königreiche der westlichen Mitte der organisierten Gesellschaften.

Und die östlichen Königreiche sind China und Indien.

Und die westlichen Königreiche sind Babylonien und Rom.

Und sie sind gemäß des Edelstands auf diese Weise eingeordnet: Das edelste von allen ist das Königreich China und ihm folgt das Königreich Indien.

Unter den westlichen Völkern befindet sich das Königreich Babylonien und ihm folgt das Königreich Rom.

Und die Menschen von China verdienen den höchsten Edelstand, weil sie am Anfang des Ostens der organisierten Gesellschaften leben und die meisten ihrer Dörfer und großen Städte im mittlerem Klima liegen, daher sind sie von milder Natur. Die Körper und die Elemente sind dort gemäßigt. Die Menschen freuen sich und entwickeln sich selbst und ihren Geist. Aus diesem Grund haben sie einen größeren Verstand und ein gesünderes Gedächtnis als die Anderen und folglich verdienen sie einen höheren Edelstand.

Danach folgen die Inder, die am Äquator (*equinoctial*) leben. Ihr Land ist sehr heiß, aber die meisten Dörfer liegen am Meer, da alle Inseln sind, und so bekommt die Luft die Feuchtigkeit aus dem Meer, mit der die Trockenheit und die Hitze gemäßigt werden. Deswegen haben ihre Körper eine schöne Gestalt und sie haben glatte Haare. Und die Hitze macht ihnen nichts aus, außer der dunklen Farbe.

Nach den Indern, welche nördlich (*septentrion*) und östlich (*oriente*) leben, kommen die Äthiopier und diejenigen, die mit ihnen zusammen leben. Sie haben eine schwarze Haut und ihre Haare sind auch schwarz und kraus, da dort die Hitze nicht gemäßigt wird. Aus diesem Grund entwickeln sie ihren Geist nicht, denn die Trockenheit und die Hitze verbrennen sie. Deswegen sind sie nicht von feinem Verstand. Sie haben weder Herrschaft, Dekret noch Gesetz, sie beschäftigen sich weder mit Wissenschaft noch mit Wissen. Dies ist so, weil sie von der Gleichheit und Mäßigung abgehalten werden. Man darf sie nicht zu den Menschen der organisierten Gesellschaften zählen, denn sie ähneln in ihren Manieren den Tieren.

Und diejenigen, die im westlichen Teil der organisierten Gesellschaften leben, sind die vom Land Babylonien und Persien. Sie sind milde Menschen, da sie sich zwischen den Klimaten befinden, wo die Natur gemäßigt ist. Deswegen haben sie einen feinen Verstand und ein gutes Gedächtnis. Sie beschäftigen sich mit den Wissenschaften, Kenntnissen, Herrschaften, Religionen, Gesetzen, Dekreten und verdienen aus diesem Grund den Edelstand. Allerdings fehlt ihnen ein wenig die Hitze, weil sie auf dem westlichen Teil leben und deswegen stehen sie bezüglich des Edelstands nach den östlichen Gebieten an zweiter Stelle.

Ihnen folgen die Römer im fünften Klimagebiet. Sie haben auch Herrschaft, Religion, Wissenschaften, Wissen, Gesetze, Dekrete, aber weniger als die anderen edlen Völker.

Den Römern folgen diejenigen, die innerhalb des westlichen Teils und am Mittag (*meio dia*) leben, nämlich die Türken und diejenigen, die mit ihnen zusammen leben. Diese letzten leben in großer Kälte und großer Feuchtigkeit. Deswegen haben sie große Körper und sind sehr weiß und blond. Diese sind grob und von geringem Verstand. Sie haben keine Herrschaft, Dekret, Gesetze

oder Religion. Sie beschäftigen sich weder mit den Wissenschaften noch mit Wissen. Aus diesem Grund darf man sie nicht den Menschen der organisierten Gesellschaften zurechnen, weil sie in ihren Manieren den Tieren ähneln und es wenig Unterschied zwischen ihnen und den Tieren gibt.

Aber die Römer beschäftigen sich mit größerer Subtilität und feinen Meisterschaften mit Werkzeugen und feinen Werken. Sie bauen große Gebäude und nutzen ihre Kunstfertigkeit und ihren Verstand in diesen Sachen. Und sie sind stolze Kämpfer und Krieger. Zusammen mit ihnen stehen die Griechen. Die Griechen stehen in der Mitte zwischen den Römern und den Persern und sie besaßen edle Wissenschaften und ehrenhaftes Wissen, aber die Griechen sind in unserer Zeit zerstört worden.

Nach ihnen kommen die Perser. Sie besaßen mehr Wissenschaften und Wissen als die Römer und beschäftigten sich mit allem mehr als sie. Zusammen mit den Persern stehen die Babylonier. Die hatten auch eine große Wissenschaft und ehrenhaftes Wissen und sind auch in unserer Zeit zerstört worden. Nach ihnen folgen die Inder, die alle die vorher genannten Wissenschaften und Wissen haben und noch andere Wissenschaften mit tiefem Verstand betreiben. Sie beschäftigen sich mit geistigen Wissenschaften, den Himmelsgeheimnissen, den Wirkungen der Gestirne und der Magie.

Aber die von China, sie besaßen alle oben genannten Feinheiten und Wissenschaften, und stehen über den Indern, denn sie sind von maßvoller Beschaffenheit, besserer Natur, größerem Verständnis und besserer Ordnung. Deswegen verdienen sie den Edelstand und die Hoheit über alle anderen Menschen.

Insgesamt sprachen wir über die Unterschiede zwischen den Menschen gemäß der Unterschiede der Länder, wo sie wohnen, gemäß der mäßigen und unmäßigen Lüfte, gemäß dessen, was sie aus dem Land bekommen, und den Auswirkungen der Himmelskörper. Gemäß aller dieser Dinge erscheinen die guten und schlechten Körperhaltungen und ihre Gestalt, und so erscheinen auch die Unterschiede ihrer Geister, ihres Verstandes, ihrer Werke und ihrer Taten. Im Allgemeinen sind alle Menschen von der gleichen Natur, aber es gibt Unterschiede gemäß den oben genannten Gründen.

In unserer Zeit sprechen wir über die Araber und die Leute, die mit ihnen das Land Babylonien, Persien und seine Umgebung eroberten. Denn gemäß den gesagten Gründen sind sie und diejenigen, die ihnen nahe stehen, die edelsten Leute unter den organisierten Gesellschaften des westlichen Teils in unserer Zeit.

In der Untersuchung der Wahrnehmung des Anderen im *Libro de las Cruzes* verdient das Wort *poblado* einige Erklärungen. Gemäß dem Wörterbuch bedeutet *poblado* Bevölkerung. Allerdings bezieht sich im Buch der Begriff *poblado* spezifischer auf nur bestimmte Völker, die sich niedergelassen hatten und in einer organisierten Gesellschaftsstruktur lebten. Daher werde ich das Wort *poblado* hier als *organisierte Gesellschaften* übersetzen. Zu diesem Begriff gehört auch der „Entwicklungsgrad“ des Volkes, der seinerseits nach Obeydallas Auffassung von den klimatischen Zonen determiniert

wird. Im Allgemeinen sagt Obeydalla, seien alle Menschen von der gleichen Natur, aber es gäbe – gemäß den natürlichen Gründen – Unterschiede.

Diese „natürlichen“ Gründe, warum die Völker im Norden und im Süden nicht zu den organisierten Gesellschaften zugerechnet werden sollen, werden von Obeydalla genannt. Da die Nordbewohner in extremer Kälte und Feuchtigkeit leben, seien sie hinsichtlich ihrer Manieren ähnlich wie die Tiere. Die Äthiopier hätten schwarze Haut und ihre Haare seien auch schwarz und kraus, weil dort die Hitze nicht gemäßigt wird. Wie die Nordvölker hätten auch die Äthiopier keine Herrschaft, Wissenschaft, keine Dekrete oder Gesetze. Ihr Problem sei, dass sie von der Gleichheit und Mäßigung abgehalten sind.

So wie den Menschen im Norden und im Süden Ungleichheit und Unmäßigkeit zugeschrieben werden, werden die Menschen im entferntesten Orient andererseits hoch bewertet. Diese Aufwertung des Orients findet man auch in anderen mittelalterlichen Orientvorstellungen, und zwar sowohl bei Arabern als auch bei Christen. Demnach geht im Osten die Sonne auf, von dort kommen Licht und Wärme, im Osten liegt das Paradies, aus dem die Menschen ausgewiesen wurden, und gen Osten fuhr Christus in den Himmel.⁴¹⁶ Dieser Bevölkerungsbegriff, das Zuschreiben zu den Himmelsrichtungen, der Determinismus der Natur auf die menschlichen Charaktere und ihre Entwicklung, das alles weist jenen mittelalterlichen assoziativen Gedanken auf, wobei alle Dinge im Universum in harmonischer Verbindungen und vielfachen Korrespondenzen miteinander stehen. Ein Gedanke, der – wie schon vorher dargelegt – aus der zusammenhängenden Verarbeitung von antiken philosophischen Strömungen und Volkswissen entstanden ist.

Die Kategorisierung und Charakterisierung der Völker nach den Teilen der Erde im *Libro de las Cruzes* hat ihren Ursprung ebenfalls in der antiken geographischen Tradition. In Bezug auf die klimatischen Zonen verwenden einige antike Geographen die Projektion der entsprechenden Himmelskreise auf die Erdoberfläche, um sie in klimatische und geographische Zonen zu unterteilen. Aristoteles zufolge (*Meteorologie* 2.5, 362a32)⁴¹⁷ gibt es zwei eisige Zonen (eine im Norden und eine im Süden des jeweiligen Polarkreises), zwei gemäßigte Zonen (zwischen den eisigen Zonen und den Tropen) und eine heiße Zone zwischen den beiden gemäßigten Zonen. Ptolemäus verwendete diese Theorie der klimatischen Zonen und griff dazu eine weitere Theorie auf, nach der das Klima, die Pflanzen,

⁴¹⁶ Edson,/ Savage-Smith/Brincken, Der mittelalterliche Kosmos, 2005, 55.

⁴¹⁷ Aristoteles, Meteorologie, Strohm, 1970, 58.

die Tiere und das Aussehen der Menschen abhängig von dem Breitengrad sind⁴¹⁸: Mildes Klima entwickelt milde Menschen, kaltes und heißes Klima entwickelt ungemäßigte Menschen.

Weiterhin entspricht die im *Libro de las Cruces* verwendete Vorstellung des Erdraums der Weltkarte des Ptolemäus, wobei Persien und Babylonien am 90. Längengrad westlicher Länge liegen und Indien bzw. die große Insel Taprobanē am Äquator (siehe Karte 1). Das Land Açin, das als Anfang des Ostens bezeichnet wird, entspricht deutlich dem „Sina“ der Ptolemäuskarte, also dem heutigen China. Ptolemäus' Werk *Geographie* wurde schon am Anfang des 9. Jahrhunderts in der arabischen Welt übersetzt und war in jener Zeit das Vorbild für die islamische Kartographie geworden.⁴¹⁹ Im westlichen christlichen Europa wurde das Werk dagegen erst 1406⁴²⁰ durch die Übersetzung von Giacomo Angeli da Scarperia⁴²¹ bekannt.⁴²² Bis dahin wurde die Kartographie von Macrobios (5.Jhd.)⁴²³ als Vorbild verwendet. Eine Ausnahme dazu bildete das Kastilien des 13. Jahrhunderts, in dem die Welt Darstellung des Ptolemäus bereits durch die Übersetzungen seiner astrologischen Werke am Hof Alfons' bekannt war. Diese Tatsache wird im *Libro de las Cruces* durch die Erwähnung des Werks *Almagest* im Prolog Alfons' und die Welt Darstellung Obeydallas bestätigt. Dies stellt eine weitere Gemeinsamkeit hinsichtlich der Weltauffassungen von Alfons' und Obeydalla dar.

Gleichzeitig ist bemerkenswert, dass Obeydalla sich in der oben erwähnten Textpassage erstaunlich konsequent zeigt. Er hebt die Araber – wie auch die übrigen islamisierten Völker – als das edelste Volk seiner Zeit hervor, ohne jedoch einen religiösen Grund dafür zu nennen. Stattdessen beruft er sich auf dieselben Gründe wie bei den Völkern des Altertums, nämlich die natürlichen Gründe. Hier findet sich noch ein Beweis dafür – wie oben bereits festgestellt – dass der *Libro de las Cruces* zwar keine Welt außerhalb des Glaubens darstellt, jedoch eine Weltauffassung außerhalb des monotheistischen Gedankens, wonach es nur eine wahre Religion geben kann. Dafür spricht weiterhin, dass an keiner Stelle

⁴¹⁸ Ptololemy, Ptolemy's Geography, Berggren, 2000, 13.

⁴¹⁹ Edson,/ Savage-Smith/Brincken, Der mittelalterliche Kosmos, 2005, 90.

⁴²⁰ Zumthor, La Medida del Mundo, 1994, 222.

⁴²¹ Edson,/ Savage-Smith/Brincken, Der mittelalterliche Kosmos, 2005, 57.

⁴²² Aber das heißt nicht, wie die meisten Autoren behaupten, dass das Werk nicht im Europa bekannt war. Mindestens im Spanien des 12. und 13. Jahrhunderts, wo der Kontakt mit den islamischen Wissenschaften durch die Übersetzungsschule intensiver war, ist es belegt, dass die Geographie des Ptolemäus bekannt war.

⁴²³ Edson,/ Savage-Smith/Brincken, Der mittelalterliche Kosmos, 2005, 59.

des Textes der heidnische Charakter der Völker des Altertum bewertet wird, als spiele dies für den Verfasser keine Rolle.

Im Mittelalter vereinigte das Christentum die Stämme und die Völker unter einer einzigen Identität und grenzte sich gegenüber den Nicht-Christen ab. Jedoch war die Wissenschaft als die „Gabe Gottes“ dazu in der Lage, Brücken zwischen den Religionen zu bauen. Auch Alfons und Obeydalla benutzten die Wissenschaften für den Bau solcher Brücken. Auf diese Weise sind der weise Obeydalla und der weise König von Kastilien keine geistigen Gegner, sondern geistige Gefährten auf der Suche nach dem Wissen.

4.3.1.2 Das Schicksal der Völker in Abhängigkeit von den Elementen und Sternen

Im dritten Kapitel des *Libro de las Cruzes* werden die Völker in Verbindung mit den vier Elementen und den zwölf Sternzeichen gebracht. Dabei werden die Eigenschaften der Elemente im Rahmen der Strahlentheorie auf die Völker übertragen. Dies stellt eine weitere Darstellung des Entsprechungssystems des Mikro-Makrokosmos dar, das in dieser Dissertation bereits einige Male erörtert wurde.

Die von Obeydalla präsentierte Theorie der Verbindung zwischen den Erdteilen und den Sternzeichen hatte sich im Altertum entwickelt und wurde von Ptolemäus im *Tetrabiblos* vertreten⁴²⁴, was ein weiterer Hinweis darauf ist, dass Obeydalla antike Quellen verwendete. Weiterhin bezieht sich Obeydalla in diesem dritten Kapitel auf seine eigene Zeit, statt wie im zweiten Kapitel auf das Altertum. Dadurch spricht er von den „romanischen“, d. h. christlichen Königreichen und nicht wie vorher vom „Königreich von Rom“. Ein anderer wichtiger Aspekt in dieser Textpassage ist, dass eine subtile Parteilichkeit bezüglich der Araber deutlich wird. Obeydalla zeigte sich zwar nach wie vor konsistent bezüglich seiner Theorie, dabei jedoch weniger unparteiisch als im zweiten Kapitel.

Dieses dritte Kapitel lautet:

„El capitulo tercero fabla en particion de los signos por los poblos segund sus triplicitades, et de cuemo las equationes de las planetas en sus coniunciones et en sus oppositiones deuen seer fechas con todos lo mouementos del cyelo.

Et dizen los desta opinion desta sciencia de las cruces que los signos igneos son significadores de los alaraues, et los signos aereos son significadores de los barbaros, et los signos aqueos significadores de los romanos, et los signos terreos son significadores de los indios (...). Et

⁴²⁴ Ptololemy, Ptolemy's Geography, *Berggren*, 2000, S.21.

Abumaxar dize esta razon en el segundo capitol del libro primeiro del su libro de las coniunctiones, et dize que es de los dichos de los sabios antigos.

Pues segund estas opiniones, quando las coniunctiones fueren en los signos igneos o en los signos aereos, sera el poder et la buena andantia a los regnados de la partida oriental del poblado, et accaeceran las ocasiones et las mal andancias en los regnados de la partida occidental del poblado; et quando las coniunstiones fueren en los signos aqueos o en los terreos, sera el poder et la buena andantia en los regnados de la partida occidental et la ocasiones et la mala andantia en los regnados de la partida oriental“

Das dritte Kapitel handelt von dem Einfluss der Gestirne auf die Völker gemäß ihrer Dreiheiten (*triplicidades*) und davon, dass die Gleichungen der Planeten hinsichtlich ihrer Konjunktionen (*coniunctiones*) und Oppositionen (*oposiciones*) und aller Himmelsbewegungen berechnet werden müssen

Diejenigen, die mit der Wissenschaft der Kreuze arbeiten, sagen, dass die Feuersternzeichen die Zeichen der Araber sind, die Luftsternzeichen die Zeichen der Berber, die Wassersternzeichen die Zeichen der Römer und die Erdsternzeichen die Zeichen der Inder (...). Und Abumaxar sprach über diese Fragen im zweiten Kapitel des Buches der Konjunktionen. Er sagte, dass die antiken Weisen auch so darüber sprachen.

Denn deren Meinung zufolge bedeutet es Macht und Glück für die Königreiche des östlichen Teils der Erde und Untergang und Unglück für die Königreiche des westlichen Teils der Erde, wenn die Konjunktionen in den Feuersternzeichen oder in den Luftsternzeichen stehen. Wenn die Konjunktionen in den Wassersternzeichen oder in den Erdsternzeichen stehen, bedeutet es Macht und Glück für die Königreiche des westlichen Teils, und Unglück für die Königreiche des östlichen Teil.

Im *Libro de las Cruces* erwähnt Obeydalla den Gelehrten Albumasar („Abumaxar“), sein Werk und seine Theorie der abwechselnden Überlegenheit der Völker gemäß den astrologischen Dreiheiten (drei Sternzeichen für jedes Element, daher die Dreiheit der Erde, des Wassers, der Luft und des Feuers). Dabei symbolisieren die Sternzeichen von Feuer und Luft die männlichen günstigen Häuser⁴²⁵ der astralen Karte und die Sternzeichen von Wasser und Erde die weiblichen schädlichen Häuser.⁴²⁶ Auf diese Weise schreibt der Verfasser den Völkern der Feuer- und Luftsternzeichen einen positiven und aktiven Wert zu und den Völkern der Wasser- und Erdsternzeichen einen negativen und passiven Wert zu. Gewiss ist es dabei kein Zufall, dass die Sternzeichen der Araber und Berber männlich sind, während die Sternzeichen der Christen und Inder weiblich sind.

⁴²⁵ In der Astrologie bestimmt der genaue Zeitpunkt in Verbindung mit dem geographische Ort, für den ein geozentrisches Horoskop berechnet wird, die Position der "Häuser", auch Felder genannt.

⁴²⁶ LC, 148.

Als Reaktion zu der von Obeydalla präsentierten astrologischen Kategorisierung der Völker versuchen die Mitarbeiter Alfons' in dem Kapitel LIX zu argumentieren und zu beweisen, dass das Zeichen Spaniens ein männliches ist, nämlich Zwillinge:

„De la diversitat de las opiniones de los sabios sobre el signo d'Espanna qual es.

Et una partida de los sabios y a que dizen que el signo de Gemini es apoderado en toda Espanna comunalment. Et ay dellos otra partida qui dizen que el signo de Gemini es el signo de su regnado, (...) et segunt esta oppinion sera el su signo Uirgo. Et esto se ortoga segont de la opinion de los sabios egypcianos et con Messe Alla et sus companneros, que Messe Alla dize que el signo d'Espanna es Uirgo Mas tolmeyu dize en su libro, que es nombrado quadripartito, quando faula en departir la tierra por los signos: Pon y Espanna en la partizion de Sagitario, (...) Mas todos los astrologos que nacieron en Espanna de todas las gentes fueron prouando los fechos d'Espanna, uno em pos otro, todos se otorgan que el signo de Gemini es mas conuenible de seer al signo d'Espanna que ninguno de los otros“⁴²⁷

Über die Vielfalt der Meinungen der Weisen über das Sternzeichen Spaniens.

Einige Weise sagen, dass das Sternzeichen *Zwillinge* über ganz Spanien herrscht. Andere Weise sagen, dass Zwillinge das Sternzeichen seiner Herrschaft ist (...), gemäß dieser Meinung ist das Sternzeichen Spaniens dann Jungfrau. Dieser Meinung sind die ägyptischen Weisen, Messe Alla und seine Kollegen.(...) Aber Ptolemäus sagte in seinem Buch, das *Quadripartito* heißt, als er über die Einteilung der Erde nach den Sternzeichen spricht: *Pon* und Spanien gehören zum Bereich des Schützen (...). Aber alle Astrologen, die in Spanien geboren wurden, untersuchten jede Gegebenheit Spaniens und sie alle bestätigen, dass das Sternzeichen Zwillinge für Spanien angemessener als andere Sternzeichen ist.

Sowohl Kastilier wie auch Mauren fordern für ihr eigenes Volk ein männliches positives und aktives Sternzeichen. Das bedeutet, dass beide Völker in ihrem astrologischen Verständnis die gleichen Weltvorstellungen teilten. Auch hier stellt der *Libro de las Cruces* eine Gemeinsamkeit zwischen den christlichen und muslimischen Gelehrten in Spanien dar und zeigt, dass ihre Perspektiven auf der gleichen Basis und Weltauffassung aufbauten, obwohl Spanier und Mauren in mancherlei Hinsicht entgegengesetzte Positionen hatten. Vielleicht hatte die Reconquista diese beiden Gegner so nah aneinander gebracht, dass sie im „Garten der Ideen“ zusammen geführt worden sind, das heißt, aus dem Krieg ergab sich ein Kultur- und Wissensaustausch.

Die mittelalterliche astronomisch-astrologische Theorie, wonach das Schicksal und die historischen Ereignisse von den Bewegungen der Gestirne abhängen, traf im Okzident mit der lateinischen Übersetzung des Werkes *Kitāb al-qirānāt* von Albumasar (787-886) ein, die

⁴²⁷ LC, 161.

von Juan von Sevilla unter dem Titel *De magnis conjunctionibus et annorum revolutionibus* durchgeführt wurde.⁴²⁸ Dabei handeln die Kapitel 2 und 8 vom Aufstieg und Untergang der Reiche und Kaiserreiche. Das Werk verteidigt die Theorie, wonach kein Kaiserreich ewig ist. Gemäß der Tatsache, dass jedes astrologische Haus ein Sternzeichen und Element repräsentiert, hängt die Stabilität und Dauer der Reiche primär von der Stellung der Planeten Saturn und Jupiter in den astrologischen Häusern zueinander ab, und sekundär von der Stellung des Mars. Außer dem *Libro de las Cruces* gibt es noch andere Bücher, die derselben Tradition folgen, wie z. B. das Werk Kitab Al-Kamil⁴²⁹ – ganz wahrscheinlich persischen Ursprungs, das von Ana Lagarta übersetzt und untersucht wurde. Weiterhin sind auf einer Karte des Oxford-Gelehrten John of Ashenden (Mitte des 14. Jahrhunderts) die Länder nach den Planeten und Tierkreiszeichen angeordnet, die sie beherrschen.⁴³⁰ Wie bei dem *Libro de las Cruces* wird auf dieser Karte auch dargestellt, wie und wann die Positionen der Himmelskörper Erdbeben, Flutkatastrophen und andere Ereignisse wie Pest und Krieg auslösen. John von Ashenden nennt als Hauptquelle auch den arabischen Gelehrten Albumasar.⁴³¹ Das zeigt, dass der *Libro de las Cruces* keine Innovation war und dass andere Texte mit denselben astrologischen und Horoskoptraditionen den Verfassern bekannt waren.

Die Unbeständigkeit des Erfolgs der Völker wird als Beweis und Grund für die Theorie herangezogen, dass das Universum und auch die Geschichte der Königreiche durch Gottes Willen einer harmonischen Bewegung folgen. Auf diese Weise sei kein Reich oder Kaiserreich ewig. Die Überlegenheit des Orients und Okzidents wechselt sich ab. So standen West und Ost innerhalb eines imaginären vollkommenen Universums im Gleichgewicht.

Die Absicht dieser Untersuchung lag darin zu verstehen, wie die Wahrnehmung des Andersseins und des Raums im Werk einander zugeordnet wurden und inwieweit Alfons den Vorstellungen in diesem Werk zustimmte. In diesem Sinn sind die Prologe zu seinem Werk und zu dem Kapitel, die von Obeydalla geschrieben wurden, ein Schlüssel. Obeydalla kombiniert verschiedene Traditionen, um zu beweisen, dass die Eigenschaften der Völker von dem Raum und seinem entsprechenden Klima abhängig sind, dass die Völker nach Wissenschaft und Gesetz hierarchisiert sind und dass sich Geschichte und Schicksal aus den Sternen ablesen lässt. Meines Erachtens steht diese vollkommene und hierarchische Weltvorstellung Obeydallas der Weltvorstellung Alfons und seiner Mitarbeiter sehr nah. Der

⁴²⁸ Vernet, A *Cultura hispanoarabe*, 1978, 66.

⁴²⁹ Musà Ibn Nawbajt, *Al- kitab al-kamil*. Labarta., 1982.

⁴³⁰ Edson,/ *Savage-Smith/Brincken*, *Der mittelalterliche Kosmos*, 2005, S. 43

⁴³¹ Edson,/ *Savage-Smith/Brincken*, *Der mittelalterliche Kosmos*, 2005, S. 43.

Libro de las Cruces bot eine Erklärung des Universums an, die sowohl den damaligen Weltauffassungen als auch der hierarchischen Gesellschaftsstruktur entsprach. In diesem Sinn diente das Makro- und Mikrokosmosverhältnis als Erklärung für das Raum- und Gesellschaftsverständnis.

Bezüglich der Wahrnehmung Alfons' des Anderen bzw. Nicht-Christen wird deutlich, dass für Alfons nicht alle Juden und Muslime gleich waren, da er die Menschen nach ihrem Wissen kategorisierte. Ganz oben in der Kategorisierung standen die Juden und die Muslime, die am Hof Alfons' miteinander arbeiteten und ganz unten waren diejenigen, die auf dem Land oder im Handel arbeiteten und keine Kenntnis von den alten Texten besaßen. Jeder hatte seine Funktion, doch an verschiedenen Orten und mit unterschiedlichem Wert für den gesellschaftlichen Körper.

Dieser hierarchische Gedanke fügte sich in das Weltbild Alfons' eines vollkommenen und hierarchischen Universums ein, das durch das Entsprechungssystem des Mikro-Makrokosmos geprägt war. Nach diesem mittelalterlichen Weltbild war die Herrschaft der oberen Schicht über die untere Schicht der Gesellschaft ein Abbild der Herrschaft der Himmelskörper über die irdischen Körper. Innerhalb der Gesellschaft standen alle – wie die Gliedmaßen bei einem Körper – von oben nach unten miteinander in Verbindung und *jeder hat eine Funktion*, hatten schon Alfons und Johann von Salisbury gesagt. Der Körper des Königreiches besteht demnach aus Räumen, Gesetzen und Menschen, die hierarchisch geordnet sind. In diesen Kontext gehörte auch die Kategorisierung der Menschen und Völker nach ihrem Edelstand, der nicht von der Herkunft, sondern von Edelmut und Wissen bestimmt war.

4.4 Die Cantigas de Santa Maria

Mercedes García-Arenal⁴³² analysiert das Bild der Mauren in den *Cantigas de Santa Maria* und stellt fest, dass die Mauren in diesem Werk auf verschiedene Weisen repräsentiert werden. In Folge ihrer Untersuchungen identifiziert García-Arenal drei verschiedene Maurenbilder: Ein Bild entspricht den Mudejaren, die als Individuen dargestellt werden, ein anderes Bild entspricht den Muslimen des fernen Orients, die als externe Feinde – und damit als eine äußere Bedrohung – dargestellt werden und ein drittes Bild den Muslimen Spaniens

⁴³² García-Arenal, Los Moros en las Cantigas, 1985, 133-151.

während der Reconquista, die nicht unter christlicher Herrschaft lebten, die als nahe Bedrohung dargestellt werden. Die folgenden Unterkapitel (4.4.1- 4.4.6) dieser Dissertation beschäftigen sich mit den Bildern und Darstellungen der Mauren in den *Cantigas de Santa Marias*, die nicht von García-Arenal untersucht wurden, nämlich die Mauren, die Respekt und Ehrfurcht vor Maria hatten und daher unter ihrem Schutz standen. Dabei wird folgenden beiden Fragen nachgegangen,

- a) Hatten diese Lieder eine Funktion innerhalb des Ziels Alfons', eine zentralisierte Macht über alle gesellschaftlichen Sektoren und Glaubensrichtungen seines Königreichs auszuüben?
- b) Wenn ja (siehe oben): Welche Rolle spielten die Mauren in diesen Ambitionen, die in den *Cantigas* zum Ausdruck kommt?

Zwei Punkte sind bei diesen Fragestellungen und dieser Untersuchung wichtig zu betrachten. Zum einen war die Jungfrau Maria ein gemeinsames Element zwischen islamischem und christlichem Glauben und zum anderen waren die Grenzen zwischen islamischer und christlicher Religiosität zu jener Zeit besonders in Spanien nicht völlig eindeutig definiert. Dies lässt sich auf den Zusammenfluss verschiedener Religionen auf der Iberischen Halbinsel zurückführen, der dazu führte, dass sich die Religionen wechselseitig beeinflussten und aneinander in vielen Elementen anpassten.

1.4.20 Die Macht des *cantus*: Mündlichkeit und Politik im Mittelalter

Die *Cantigas de Santa Maria* sind die größte mittelalterliche musikalische nicht-liturgische Sammlung auf der Iberischen Halbinsel.⁴³³ Sie sind das beste Beispiel der iberischen *cantigas*⁴³⁴ (aus dem Lateinischen *cantus*), die aus gedichteten Liedern bestehen und zum Singen geschrieben wurden. Dabei handelt es sich um eine poetisch-literarische Gattung der Iberischen Halbinsel, die ihre mittelalterliche Parallele im deutschen Minnesang und in den provenzalischen Troubadourliedern fanden.

In Anbetracht der Tatsache, dass die meisten Menschen im Mittelalter nicht lesen konnten, kann man davon ausgehen, dass die wissenschaftlichen Werke Alfons' in der Regel an einen kleinen intellektuellen Kreis gerichtet waren. Jedoch kann man dasselbe nicht von den *Cantigas de Santa Maria* behaupten, da die Vermittlung von Dichtungen damals vor allem mündlich einherging und sich deshalb für eine wesentlich größere Verbreitung von

⁴³³ Kleine, *El rey que es formosura del Espanna*, 2005, 59.

⁴³⁴ Kroll, *Cantigas*, LexMa, Bd.2, 1458-1459.

Ideen eignete. Hinsichtlich der mündlichen Vermittlung solcher Dichtung betonte Paul Zumthor in seinem Werk *Die Stimme und die Poesie in der mittelalterlichen Gesellschaft*, dass es bezüglich der provenzalischen Dichtung eine Einmütigkeit hinsichtlich der Bestimmung für den mündlichen Vortrag in vielen Studien gibt.

Nicht bewiesen werden kann jedoch, dass ihre Bewahrung allein dem Gedächtnis überlassen wurde. Zumthor erwähnt aber Musikwissenschaftler, die behaupten, dass die Überlieferung der Melodien zweifellos über mehrere Generationen mündlich blieb, selbst wenn die Texte von Anfang an häufig schriftlich fixiert waren.⁴³⁵ Noch bezüglich der Mündlichkeit und schriftlichen Abfassung der „poetischen“ Texte im Mittelalter formuliert Zumthor weiterhin die Hypothese, dass die Gesamtheit der Texte, die aus dem 10., 11., 12. und in geringerem Maße auch aus dem 13. und 16. Jahrhundert zu uns gekommen sind, durch die Stimme hindurchgegangen ist – ein Postulat, dem ein wichtiger Zusatz folgt: „Dieses vokale Hindurchgehen vollzog sich nicht willkürlich, sondern war ein Zweck der Texte“⁴³⁶. Mit anderen Worten, der Text diene meistens der Bewahrung der mündlichen Überlieferung. Der Autor stellt schließlich fest, dass die Tatsache, dass zumindest seit dem 13. Jahrhundert die poetische Vokalität in Berührung mit dem Feld der Schrift praktiziert wurde, keinen Einfluss auf die Transzendenz von Raum und Zeit, die die Mündlichkeit und *performance* des Gedichts enthalten hätten, bewirkt habe. Das gelte für die meisten Troubadourlieder.⁴³⁷

Im oben erwähnten Werk weist Zumthor auch auf den Einfluss auf die Zuhörerschaft eines anderen poetischen Genre hin, den *cantus gestualis*. Zumthor bezieht sich vor allem auf den Inhalt und die unwiderstehliche Macht der Vokalität des Gesangs. Der Autor erwähnt einen Zeitzeugen, Jean de Grouchy⁴³⁸, der bedauerte, dass am Ende des 13. Jahrhunderts die Adressaten der mündlichen Epik nur noch die einfachen Leute – *civibus laborantibus et mediocribus* – gewesen seien. Aus diesem Text schließt Zumthor unter anderem, dass die Adressaten dieses Genres die Arbeitenden und Armen gewesen seien und dass der Gesang sie dazu habe bringen sollen, ihr unterprivilegiertes Leben geduldig zu ertragen. In diesem Sinne stellte dieser Gesang folglich einen staaterhaltenden Faktor dar. Der *cantus gestualis* wurde an einem genau bestimmten Ort durchgeführt und erhob sich während der Freizeit – und

⁴³⁵ Zumthor, *Die Stimme und die Poesie*, 1994, 30.

⁴³⁶ Ebd., 35.

⁴³⁷ Ebd., 57-58.

⁴³⁸ Ebd., 28. Hier erwähnte Zumthor das Werk von Krauss, *Europäisches Hochmittelalter*, 1982, 145- 180.

Mußestunden, die die Arbeit unterbrechen, also unter Bedingungen, die für ein klares Zugehörbringen und aufmerksames Zuhören am besten geeignet waren.⁴³⁹

In Anlehnung an diese Feststellungen Zumthors präsentiere ich im Folgenden einige Betrachtungen bezüglich der *Cantigas de Santa Maria*, ihrer mündlichen Verbreitung und schriftlichen Fixierung:

Der Inhalt: Ein Teil der Lieder stammt aus der mündlichen Volkstradition, ein anderer Teil handelt von der Geschichte des Königs, seiner Familie und des Königreichs. Die *Cantigas* standen somit in einem Prozess innerhalb der mündlichen Tradition. Der Text bewahrte das Mündliche und führte gleichzeitig neue Ereignisse und die Vorstellungen des Königs in das Feld der mündlichen Tradition ein.

Die Schriften: Nur vier Handschriften – alle aus der Zeit Alfons' – sind überliefert. Sie zeigen die Entwicklung dieses großen und kunstvollen Projekts, da innerhalb dieser vier Handschriften umfangreiche Verbesserungen zu ersehen sind (siehe Kapitel 2). Die Verbesserungen bestanden sowohl in dem Hinzufügen von neuen Liedern und Illustrationen, als auch in der Verbesserungen von Form und Texten. Die äußerst geringe Anzahl von Handschriften und die Weiterentwicklungen in ihnen zeigen, dass ein möglichst perfektes Werk entstehen sollte, das nicht zur schriftlichen Vermittlung geschrieben wurde, sondern zur Bewahrung des Mündlichen.

Der öffentliche Raum: Im zweiten Kapitel wurde die sangbare Eigenschaft der *Cantigas* dargestellt, woraus sich die Frage ergibt, wo die *Cantigas de Santa Maria* gesungen wurden. Eine Antwort darauf geben die Miniaturen, die nicht nur darstellen, wer die *Cantigas* musikalisch darbrachte, sondern auch wo sie musiziert wurden. Die in den Miniaturen als die Verfasser dargestellten Figuren – dabei Alfons an zentraler Stelle – und Musikanten befinden sich ganz deutlich in einer höfischen Umgebung. Daher liegt es nahe, dass die Handschriften und ihre Miniaturen am Hof Alfons' geschrieben und gemalt wurden und dass die *Cantigas* dort gesungen wurde. Dabei muss man berücksichtigen, dass der Hof Alfons' ein Wanderhof war, das bedeutet, der Hof hatte keinen festen Aufenthaltsort, sondern reiste mit dem König gemeinsam durch das Land. Da der König persönlich an jeder *corte*⁴⁴⁰ in jeder Stadt teilnahm,

⁴³⁹ Zumthor, *Die Stimme und die Poesie*, 1994, 29.

⁴⁴⁰ *Corte* war ein Rat von Menschen, die autorisiert waren, über die wichtigen Handlungen des Staats zu intervenieren. Die *cortes* wurden in Kastilien meisten vom König geleitet und der Text, der sich aus dieser Versammlung ergab, wurde auch *corte* genannt. Die Versammlung war zeitweilig und wandernd, also gab es z. B. einen *Corte de Sevilla* (1252), etc. In den *cortes* wurden auch neue Gesetze zu den *fueros* der betreffenden Stadt hinzugefügt. Eine andere Bedeutung des Wortes bezieht sich auf das deutsche Wort Hof, z.B. „a corte de Alfonso“, der übrigens auch ein wandernder Hof war.

war sein Hof sehr beweglich. Das bedeutete für die Verbreitung der *Cantigas*, dass diese nicht nur in Sevilla oder Toledo gesungen wurden, sondern in vielen anderen Städten Kastiliens. Das Singen der *Cantigas* im öffentlichen Raum war auch der Wunsch Alfons, der in seinem Testament zum Ausdruck kommt⁴⁴¹ (siehe Kapitel 2.5.2.4).

Weiterhin enthalten einige Verse der *Cantigas de Santa Maria* selbst Hinweise darauf, dass die *Cantigas de Santa Maria* in der Öffentlichkeit gesungen sowie mündlich überliefert und verbreitet werden sollten. Diese Verse rufen das Publikum auf explizite Weise zum Zuhören auf (Kapitel 2.5.2).

„Mais oyredes maravilla fera”⁴⁴²

Aber ihr werdet von einem großen Wunder hören

„Mais agora oyredes a mui gran façanna

que ali mostrou a Virgen”⁴⁴³

Aber hört jetzt die Heldentat,

Die die Jungfrau dort gezeigt hat

„E daquest’ un gran milagre direi, onde devoçon

Averedes poi-l’oyrdes”⁴⁴⁴

Und ich werde von einem großen Wunder berichten,

von dem ihr gerne hören werdet

Ob die *Cantigas* allerdings wirklich an öffentlichen Festen gesungen wurden, kann man nur vermuten. Mit Sicherheit wissen wir nur, dass dies der Wille und die Absicht Alfons’ war. Auf jeden Fall ist es aber sehr wahrscheinlich, dass die *Cantigas* bei einigen Veranstaltungen, wie zum Beispiel den Festen Marias, gesungen wurden, da bei diesen

⁴⁴¹ “Otrosí mandamos que los libros de los Cantares de los Milaglos de Loor de Sancta María sean dados en aquella egleſia o el nuestro cuerpo fuere enterrado e que los fagan cantar en las fiestas de Sancta María e de Nuestro Senor.” (Wir befahlen, dass die Bücher der Gesänge über die Wunder und das Lob der Heiligen Maria jener Kirche gegeben werden, in der mein Körper begraben werden wird und dass sie (die Gesänge) an den Festen der Heiligen Maria und Unseres Herren gesungen werden.), in *Diplomatario andaluz*, 1991, Dokum. 521, 557-564, hier 560.

⁴⁴² CSM, *cantiga* 105, V. 49

⁴⁴³ CSM, *cantiga* 222, V. 41-42

⁴⁴⁴ CSM, *cantiga* 337, V. 5-6

Festlichkeiten große Menschenmengen zusammentrafen und sich mit viel Tanz und Musik unterhielten. Weiterhin ist es belegt, dass dieselben Spielleute, die am Hofe spielten und musizierten, auch auf den populären und religiösen Festlichkeiten spielten. Diese Spielleute waren auf diese Weise die Verbreiter der Lieder und ihrer Botschaft im öffentlichen Raum, jenseits des Hofes.⁴⁴⁵ Bezüglich des breiten Publikums und des umfangreichen Tätigkeitsraumes der Spielleute schreibt Walter Samen in seinem Werk *Spielleute im Mittelalter*, dass viele Ereignisse im Leben der Menschen des Mittelalters des Spielmannes bedurften. „Lange Reisen und Wanderungen, Schlachten, festliches Essen, ja selbst das Baden oder der Kirchgang wurden mit Musik vollzogen. Der Musiker, der diese zu bieten hatte, stand voll in der Wirklichkeit seiner Zeit, er war in der Kindbett ebenso zu Gast wie während der Hochzeit oder am Sterbebett, bei Staatsaktion anwesend oder bei der Arbeit des Bauern und in der Werksatt des Handwerkers zu finden“.⁴⁴⁶ Weiterhin waren die öffentlichen Räume wie Straßen, Gassen und Märkte ebenfalls lohnende Lokalitäten für Spielleute.⁴⁴⁷ Im Fall der *Cantigas de Santa Maria* ist die Präsenz maurischer Spielleute beim Spielen der Lieder in den Miniaturen der *cantiga* 120, fol.125 im *Codice Escorialense*, belegt, in denen ein Maure und ein Christ dargestellt werden, die zusammen Gitarre spielen (Abbild 3). Die Vermutung liegt also nahe, dass diese maurischen Spielleute am Hof Alfons' als Vehikel für die Verbreitung der *Cantigas* im maurischen Raum, in der *morería*, dienen konnten. Alain Brissaud betont, dass noch gegen Ende des 15. Jahrhunderts verweisen Schriften auf Mudejaren-Musikanten, die die katholische Fronleichnamsprozession mit ihrem Spiel begleiteten und anschließend am Festmahl teilnahmen.⁴⁴⁸

Mit der Eigenschaft der Ideenverbreitung der mittelalterlichen Dichtungen und ihrer politischen Rolle beschäftigen sich einige Studien. Das Werk von Carlos Alvar ist ein Beispiel für die Studien über die Vereinigung von Politik und Dichtung am Hof Alfons'.⁴⁴⁹ Der Autor weist darauf hin, dass Alfons bereits als Infant von Dichtern umgeben war, die nicht nur politischen Einfluss hatten, sondern auch an der Reconquista teilnahmen und Schenkungen erhielten. Alvar nennt beispielsweise Gonçal Eanes do Vidal sowie Pelay Pérez Corre, Meister des Santiagoordens. Beide hatten einen wichtigen Anteil an der Eroberung von Murcia und kämpften an der Seite des Infanten Alfons. Sie waren auch Vertreter der

⁴⁴⁵ Vlg. Hartung, Die Spielleute, 1982, 101-103; Salmen, Der Spielmann, 1983, 67-80.

⁴⁴⁶ Salmen, Der Spielmann, 1983, 67.

⁴⁴⁷ Ebd., 74.

⁴⁴⁸ Brissaud, Islam und Christentum, 1993, 235.

⁴⁴⁹ Carlos Alvar, Poesía y política, 1984, 5-20.

galizisch-portugiesischen Dichtung und brachten ihr politisches Engagement in ihren Gedichten zum Ausdruck.⁴⁵⁰

Alvar hebt ein weiteres Beispiel für die Vereinigung von Politik und Dichtung in der Umgebung Alfons' hervor. Dabei handelt es sich um die Gedichte der Ghibellinen, die den König von Kastilien im Wahldisput um die Krone des Heiligen Römischen Reiches unterstützten. Nachdem Alfons am 18. März 1256 von dem Prokurator von Pisa als Staufer-Erbe anerkannt wurde,⁴⁵¹ erkannten die Italiener Alfons als *Rex Romanorum* an und schickten ihm eine Gesandtschaft nach Kastilien mit Brunetto Latini als Leiter, der das Ereignis auch in seinem Gedicht *Tesoretto* erzählt.⁴⁵²

Die politische Rolle der mittelalterlichen Dichtung im Rahmen der Auseinandersetzung zwischen Ghibellinen und Guelfen untersucht auch Martin Aurell, einer der größten Spezialisten für provenzalische Dichtung. Er analysiert die Darstellung der Kämpfe zwischen beiden Parteien in den Gedichten des 13. Jahrhunderts wie auch die politische Haltung der Troubadours in dieser Auseinandersetzung. Der Autor hebt die Parteilichkeit der Gedichte der Troubadours hervor, die auf der Seite der Ghibellinen standen und damit das Haus des Staufern unterstützten. Er weist auf die wichtige politische Bedeutung dieser Dichtungen hin und stellt fest: „Le sirvents est le media par excellence du Moyen Âge, le moyen le plus rapide, large et efficace de diffuser une propagande politique et d'agir sur l'opinion publique“.⁴⁵³

Eine weitere interessante Studie über die mittelalterliche Dichtung unternahm José Rivair Macedo, der die Rolle der politischen provenzalischen Lieder – die sogenannten *sirvents* – im Zusammenhang mit dem Albigenser-Kreuzzug in Okzitanien erforschte. Dieser Autor analysiert nicht nur die Herkunft der Dichter, die im Allgemeinen aus dem gebildeten Adelsstand kamen, sondern auch das Publikum, an das die Gedichte – in Anbetracht der mündlichen Vermittlung – gerichtet waren. Er betont, dass die Adressaten aus verschiedenen sozialen Gruppen bestanden und auf diese Weise die angesprochenen Themen popularisiert wurden. Die *sirvents* seien durch das Singen der Spielleute und danach von Mund zu Mund von den Zuhörern weiterverbreitet worden. In Übereinstimmung mit Martin Aurell sagt

⁴⁵⁰ Ebd., 8.

⁴⁵¹ Meyer, Kastilien, die Staufer und das Imperium, 2002, 127; Carlos Alvar, Poesía y política, 1984, 9.

⁴⁵² G. Contini, Poeti del Duecento, Vol. 2, zitiert von Carlos Alvar, Poesía y política, 1984, 10.

⁴⁵³ „Die *sirvents* sind par excellence das Medium des Mittelalters, das erfolgreichste, weitgehendste und schnellste Mittel zum Verbreiten politischer Propaganda und zum Beeinflussen der Allgemeinen Meinung“, Martin Aurell, Chanson et propaganda politique, 1994, 186.

Macedo, dass diese Gedichte – dank ihrer mündlichen Überlieferung – als erfolgreiches Verbreitungsmittel und als politische Propaganda gewirkt hätten.⁴⁵⁴

Beide Autoren folgen derselben Forschungslinie für politische Geschichte, die im Werk *Le forme della propaganda politica nel due e nel trecento*⁴⁵⁵ präsentiert wird. Da wird das historische Problem erörtert, wie die verschiedenen öffentlichen Autoritäten (*autorità pubbliche*), die im 12. und 13. Jahrhundert installiert waren, versuchten, durch ihr öffentliches Ansehen zu überzeugen und ihre Machtposition dadurch durchzusetzen und zu verteidigen.⁴⁵⁶ In demselben Werk stellt Jacques Le Goff am Schluss fest, dass es im Mittelalter echte Propagandainstitutionen gab. Jedoch sei dabei zu bedenken, dass die Propaganda in jener Zeit noch diffus war.⁴⁵⁷

Das Wort Propaganda für die mittelalterliche Zeit klingt anachronistisch, wenn die Verwendung dieses Worts nicht begründet werden könnte. Eine interessante Begründung präsentiert Giles Constable in seiner Studie über die klösterliche, päpstliche und kaiserliche Propaganda:

“The very term ‚propaganda‘ summons up images of centralized government and control over mass media, which, was impossible before the age of printing and even more so that of television and radio. The eleventh and twelfth centuries saw for perhaps the first time in European history, however, a serious and conscious effort to influence the views and actions of important individuals und groups in society”.⁴⁵⁸

Marina Kleine schließt sich bezüglich der Verwendung des Begriffs Propaganda für die mittelalterliche Zeit den oben erwähnten Autoren an. In ihrer Forschungsarbeit über die Repräsentation der königlichen Macht durch die Darstellung des Monarchen in den Werken Alfons’ des Weisen⁴⁵⁹ schreibt sie, dass das Wort Propaganda verwendet werden kann, wenn es dabei in seinem Kontext geklärt wird. Aus diesem Grunde widmet Kleine das erste Kapitel ihrer Arbeit der Erörterung des propagandistischen Charakters der Werke Alfons’. Da stellt sie auch fest, dass die *Cantigas de Santa Maria* – wegen ihrer mündlichen Überlieferung – unter den Werken Alfons’ das größte propagandistische Potential enthalten.⁴⁶⁰

⁴⁵⁴ Macedo, *Poesia e poder*, 1996, 143-163.

⁴⁵⁵ Cammarosano (Hrsg.), *Le forme della propaganda*, 1994.

⁴⁵⁶ Cammarosano, *Presentazione*, in: Cammarosano (Hrsg.), *Le forme della propaganda*, 1994, 1.

⁴⁵⁷ Le Goff, *Conclusions*, in: Cammarosano (Hrsg.), *Le forme della propaganda*, 1994, 519-520.

⁴⁵⁸ Giles Constable, *Papal, Imperial and Monastic Propaganda*, 1983, 180.

⁴⁵⁹ Kleine, *El rey que es formosura del Espanna*, 2005, 20.

⁴⁶⁰ Kleine, *El rey que es formosura del Espanna*, 2005, 66.

Meines Erachtens eröffnet die Kombination von Kunst und Inhalt, wie sie in den *Cantigas de Santa Maria* dargestellt wird, die Möglichkeit, die *Cantigas* als ein Propagandamittel zu verwenden. Man kann nicht verneinen, dass es schon im Mittelalter zielgerichtete Bemühungen gab, um Standpunkte und Taten einiger Gruppen zu beeinflussen. In diesem Sinn wird hiermit das Wort Propaganda verwendet, also im Sinn der bewussten und zielgerichteten Verbreitung einer Idee, um die Meinung und das Handeln Anderer zu beeinflussen.

Viele Textstellen der *Cantigas de Santa Maria* deuten auf diese beabsichtigte Verbreitung ihrer Botschaft und den breiten Adressatenkreis hin. Die Lieder erzählen nämlich unter anderem die Geschichten und den Alltag von Spielleuten, Seeleuten, Bauern, Pilgern, Frauen, Kindern, Juden, Mauren, Geistlichen, also von jeder erdenklichen Figur aller Gesellschaftskreise, so dass eine Selbstidentifizierung verschiedenster Menschen mit den Erzählungen stattfinden konnte. Ein weiteres Argument für den beabsichtigten breiten Adressatenkreis der *Cantigas* ist die *cantiga* 409, in der alle sozialen Gruppen, *oradores* (Betende), *religiosos* (Mönche), *cavaleiros* (Ritter), *donas onrradas* (ehrenhafte Frauen), *donzelas* (Fräulein), *escudeiros* (Schildknappen), *burgeses* (Bürger), *cidadãos* (Stadtbewohner), *aldeãos* (Dorfbewohner), *mesteirais* (Handwerker), *ruãos* (anderes Wort für Stadtbewohner) und *mercadores* (Händler)⁴⁶¹ zum Singen und Tanzen eingeladen sind, um die Heilige Maria zu verehren und loben.

Joseph Snow analysierte diese *cantiga* in Verbindung mit den gesamten *Cantigas de Santa Maria* und stellte die allgemeine Absicht Alfons' fest, alle soziale Schichten (*jerarquías sociales*) zum Lob Marias zu vereinigen. Das sei eine Neuerung in diesem literarischen Genre gewesen und entspreche der globalen gesellschaftlichen Sichtweise Alfons'.⁴⁶² Dies kann dafür sprechen, dass Alfons seine politischen und missionarischen Absichten auf alle Gesellschaftsschichten gerichtet hatte. Dies schließt auch seine Auffassung bezüglich der korporativen Struktur der Gesellschaft ein, die mehrere Male in den Werken Alfons' dargestellt wird und bei der jedes Element der Gesellschaft eine Funktion hat (Kapitel 4.2.3).

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass Alfons für die *Cantigas de Santa Maria* eine bedeutsame Publikumserwartung hatte, denn sie wurden zum Singen und zur mündlichen Verbreitung komponiert. Der große Vorteil der mündlichen Verbreitung bestand

⁴⁶¹ CSM, *cantiga* 409, V.51-52, 66-67, 81-85.

⁴⁶² Snow, Alfonso X y/en sus Cantigas, 1985, 77.

darin, dass man nicht lesen können musste, weil die Informationen durch bloßes Zuhören aufgenommen werden konnten. Das bedeutet, dass die Informationen trotz des hohen Analphabetismus für den größten Teil der Bevölkerung zugänglich war, weshalb sie ein großes Propagandapotential hatten. Weiterhin ist auch zweifellos, dass Alfons – selbst in seiner Frömmigkeit – nicht nur zu seinem eigenen Vergnügen die *Cantigas de Santa Maria* geplant, organisiert bzw. geschrieben hatte. Wie andere Dichter oder Herrscher hatte auch er eine Publikumserwartung und war sich darüber im Klaren, wen er mit seiner Botschaft erreichen wollte und wer von seiner Botschaft erreicht werden konnte.

Marina Kleine betont in ihrem oben erwähnten Werk weiter, dass die Bilder der königlichen Macht, die das politische Denken Alfons' erkennen ließ und durch seine Texte vermittelt wurden, als ein Versuch der Legitimierung und Stärkung seines zentralistischen politischen Ziels interpretiert werden können.⁴⁶³ Ich stimme dem zu und stelle fest, dass diese Bilder nicht nur seiner politischen Absicht einer zentralistischen Macht dienten, sondern auch Alfons' Gesellschafts- und Weltauffassung eines hierarchischen gesellschaftlichen Körpers zum Ausdruck bringen, in dem jedem Teil eine Funktion bestimmt war. In diesem Sinne waren die Mauren auch ein von der Botschaft der *Cantigas* anvisiertes Publikum. Für diese These sprechen unter anderen die maurischen Melodien, durch die die *Cantigas* auch orientalische Charakteristiken erhielten. Dadurch wurden nicht nur die Mozaraber und Mudejaren angesprochen, sondern auch die Juden, da sie mit maurischen Melodien im Laufe der Jahre vertraut geworden waren.

In den nächsten Unterkapiteln wird der Inhalt der *Cantigas de Santa Maria* untersucht, in welchen eine Botschaft an die Mauren vermittelt werden sollte. Als wichtiger Aspekt der Analyse wird zunächst jedoch der religiöse Zusammenfluss auf der Iberischen Halbinsel und die Rolle Marias im muslimischen Glauben erörtert.

1.4.21 Der religiöse Zusammenfluss auf der Iberischen Halbinsel

Seit dem Ankommen der Muslime aus Nordafrika erlebte die Iberische Halbinsel Konflikte und Widerstände, aber auch Anpassungen und gegenseitige Einflüsse der drei religiösen geprägten Kulturen, nämlich Christentum, Judentum und Islam. Das war der Hintergrund, vor dem die *Cantigas de Santa Maria* geschrieben wurden. Und da die *Cantigas*

⁴⁶³ Kleine, *El rey que es formosura del Espanna*, 2005, 66.

nicht nur eine künstlerische Äußerung der Religiosität Alfons' sind, sondern auch des damaligen Volkes Kastiliens, kommt dieser Hintergrund in ihren Versen deutlich zum Ausdruck.

Die Wurzel des religiösen Zusammenflusses zwischen den drei Religionen auf der Iberischen Halbinsel befindet sich am Anfang des 8. Jahrhunderts. Damals waren weder das westgotische iberische Christentum noch der stammesberberische⁴⁶⁴ Islam, der auf der Iberischen Halbinsel gerade eintraf, bezüglich der orthodoxen Liturgie konsolidiert. Infolge dieses Umstands wurden Möglichkeiten für die Erscheinung vieler heterodoxer religiöser Äußerungen geöffnet. Dabei muss man in Betracht ziehen, dass das Christentum und der Islam auch vom Judentum aufgrund ihres Ursprungs und des gelegentlich engen Zusammenlebens stets beeinflusst wurden.

Eine Erklärung für diesen iberischen nicht-konsolidierten Islam beginnt mit den ersten Kontakten der berberischen Stämme in Nordafrika mit dem Monotheismus. Dies war zum einen der Kontakt mit orientalischen christlichen Häresien, und zum anderen der Kontakt mit dem Judentum.⁴⁶⁵ Als die arabischen Eroberer am Ende des 7. Jahrhunderts im Magreb eintrafen, wurde der Islam daher für eine christliche Sekte gehalten.⁴⁶⁶ Als Resultat der Begegnung des Islams mit dem vielfältigen religiösen und kulturellen Substrat in Nordafrika entwickelte sich eine Art des Islams, die durch die Vermischung mit den anderen Religionen Lücken in der Lehre aufwies und damit die Erscheinung von Heterodoxien ermöglichte. Auch wurde die arabische Sprache unter den ungebildeten Schichten der Gesellschaft nie vollständig assimiliert, so dass selbst der Koran wieder einen mündlichen Charakter annahm, was die Stärkung von neuen religiösen Einflüssen begünstigte.

Aus diesem religiösen Umfeld stammten die arabisch-berberischen Soldaten, die 711 n. Chr. auf der Iberischen Halbinsel eintrafen. Sie waren daher mit den muslimischen Gelehrten nicht vergleichbar. Die ersten Eroberer tranken wie Heiden, und der Koran war für sie quasi unbekannt, dennoch verteidigten sie den Propheten.⁴⁶⁷ Dies zeigt, wie schwach die Orthodoxie des Islams während der Eroberung der Iberischen Halbinsel gewesen war. Infolge dieser nur schwach konsolidierten Islamisierung wurde das Auftreten anderer muslimischer religiöser Strömungen unter den Berbern ermöglicht. Als Beispiel dafür stehen die Fatimiden

⁴⁶⁴ *Bonnassie/Guichard/Gerbet*, *Las Espanas Medievales*, 2001, 65-67.

⁴⁶⁵ „Die wichtigste ethnische Gruppierung nannten die Römer ‚Berber‘, also ‚Barbaren‘, da sie weder Latein noch Griechisch sprachen; das Volk war in Stämmen organisiert und bestand überwiegend aus Heiden, aber auch aus christianisierten und judaisierten Gruppen“, *Borgolte*, *Christen, Juden, Muselmanen*, 2006, 255.

⁴⁶⁶ *Espirito Santo*, *Os Mouros Fatimidas*, (ohne Jahr), 76-83.

⁴⁶⁷ *Bonnassie/Guichard/Gerbet*, *Las Espanas Medievales*, 2001, 58.

im Maghreb (909),⁴⁶⁸ Anhänger der Schiiten, die die Religiosität auf der Iberischen Halbinsel deutlich beeinflussten. Die Fatimiden waren eine politische und häretische Bewegung bezüglich des sunnitischen Islams. Sie erkannten die Familie Fatimas („die Strahlende“ – *„az-Zahra“*), Mohammeds Tochter, als legitime Nachfolger des Propheten an. Sie wurden auch von der orientalischen Gnosis, dem Zoroastrismus und der christlichen Mystik beeinflusst. In der Lehre der Fatimiden erscheint häufig der Vergleich zwischen Maria und Fatima, wie z. B.: „Maria wurde mit den Früchten des Paradieses genährt, Fatima aus den Früchten des Paradieses geschaffen“⁴⁶⁹. Hier können wir auf das katholische Heiligtum von Fátima, das heißt „Nossa Senhora (Maria) de Fátima“, in Portugal hinweisen, wo die Jungfrau Maria drei Kindern erschienen sein soll. Moisés Espírito Santo untersucht in seinem Werk – *Os Mouros Fatimidas e as aparicoes de Fátima* – die Anwesenheit der Fatimiden in dem Gebiet als Ursache für das Phänomen der mystischen Erscheinungen.⁴⁷⁰

Der Stammesislam traf am Anfang des 8. Jahrhunderts auf der Iberischen Halbinsel mit dem westgotischen Christentum zusammen, das eine relative Selbstständigkeit und eigene Rituale hatte. Dieses Zusammentreffen führte unter dem Volk zu zahlreichen religiösen Anpassungen, aber auch zu Widerständen, wie zum Beispiel bei den Märtyrern unter den Mozarabern. Viele dieser Christen setzten sich dadurch freiwillig dem Tod aus, dass sie öffentlich Beleidigungen gegen den Islam und seinen Propheten äußerten und deswegen zum Tod verurteilt wurden. Dieser „sprudelnde Kessel“ von unterschiedlichen Glauben, Bräuchen und Traditionen stellt uns einige interessante Beispiele dieser Begegnung vor. So verteidigte beispielsweise am Ende des 8. Jahrhunderts ein Geistlicher, Elipando von Toledo, eine Art von Ketzerei, die vom orientalischen Monophysitismus und Nestorianismus inspiriert worden war. Seine Lehre bekam den Namen Adoptianismus⁴⁷¹, denn nach dieser Lehre hatte Christus eine sekundäre göttliche Natur, die er von Gott durch Adoption bekommen hatte. Diese Lehre wurde in den Synoden in Regensburg im Jahr 792, in Frankfurt im Jahr 794 und in Aachen im Jahr 799 als Häresie verurteilt. Hier kann man nicht die Möglichkeit ausschließen, dass der Adoptianismus aufgrund seiner Ablehnung der göttlichen Dreifaltigkeit und der Nähe zum Islam auch von diesem beeinflusst worden sein könnte. Ein weiteres Beispiel ist der Jude Sereno, der sich 722 zum Messias erklärte und seine Anhänger davon überzeugte, ihr

⁴⁶⁸ Halm, Der Islam, 2002, 49.

⁴⁶⁹ Ibn Scharaschub 12/13. Jahrhundert, zitiert in Rotter/Rotter, Venus, Maria, Fatima, 1996, 138.

⁴⁷⁰ Das ist die These von Espírito Santo in *Os Mouros Fatimidas* (ohne Jahr).

⁴⁷¹ Bonnassie/Guichard/Gerbet, Las Espanas Medievales, 2001, 69

Vermögen abzugeben – und ihm zu überlassen.⁴⁷² Daraufhin befahl der Gouverneur Anbasa Ibn Suhaym die Konfiskation des Vermögens Serenos und empfahl ihm, sich als Messias nicht um irdische Reichtümer zu kümmern, sondern um himmlische. Ein drittes Beispiel handelt von einem Muslim berberischer Abstammung, der sich 768 zum Propheten und Nachfolger Mohammeds erklärte. Er versammelte Berber aus der Mitte der Halbinsel für eine Revolte, die durch die schiitische Lehre inspiriert worden war und Jahrzehnte dauerte.⁴⁷³

Mozarabische Texte zeigen, dass die christliche Gemeinde Andalusien den vielfältigen orientalischen Einflüssen ausgesetzt war, sowohl den islamischen wie auch den jüdischen, monophysitischen und manichäischen. Hinweise auf diese Einflüsse finden sich in den Akten des Konzils von Córdoba (839), welches die Bräuche einiger Mozaraber – wie z. B. die Ehe zwischen Blutsverwandten, das Verbot einiger Arten von Fleisch und die Beschneidung – verurteilten.⁴⁷⁴ Das Zusammentreffen der verschiedenen religiösen Kulturen auf der Iberischen Halbinsel bewirkte sowohl Widerstandsbewegungen als auch gegenseitigen Austausch und Einfluss. Der Kulturaustausch war derart bedeutend, dass es schwer fällt genau zu bestimmen, was das Eigene einer Kultur war und was durch die gegenseitigen Einflüsse entstanden war. Das kommt auch in den *Cantigas de Santa Maria* zum Ausdruck, wenn zum Beispiel die *cantiga* 329 über Mauren spricht, die in der Kirche Marias beten und dort Opfer für sie hinterlassen (siehe unten, Kapitel 4.4.3).

Also nehmen die *Cantigas de Santa Maria* eine große Bedeutung als Zeugnis der Volksbräuche und des Glaubens ein, da sie Elemente aus verschiedenen Überlieferungen kombinieren und durch die Kunst und Thematik der Musik diesen religiösen und kulturellen Zusammentreffen und Austausch bezeugen.

1.4.22 Die Bedeutung Marias im muslimischen Glauben

Marias Leben, ihre Geburt und Kindheit im Tempel werden im Koran erwähnt und besaßen in der damaligen Zeit eine große Relevanz im Islam. Das zeigt sich unter anderem daran, dass Jesus meistens als Marias Sohn (Isa Ibn Maryam) genannt wird, während Joseph im Koran überhaupt nicht erwähnt wird. Aus diesem Grund wird die Abstammung Jesu vom dem Stamm Marias abgeleitet, oder besser gesagt, nach dem Stamm Imrans (Joachims),

⁴⁷² Ebd.

⁴⁷³ Ebd.

⁴⁷⁴ Ebd., 69 u. 70.

Marias Vater, dessen Stammbaum durch die Sippe Salomons, Davids, Jakobs, Isaaks bis zu Abraham führt.⁴⁷⁵

Der Koran erzählt, dass Marias Eltern schon zu alt für ihre Empfängnis waren. Die Geburt Marias wurde daher nur durch Gottes Willen und seine Pläne ermöglicht. Nach der Geburt ihres Kindes sagte Marias Mutter: „Mein Herr, ich habe ein Mädchen geboren (...) und ich habe es Maria genannt, und ich empfehle sie und ihre Nachkommen Deiner Hut vor Satan dem Verworfenen“⁴⁷⁶. Es war den Eltern also klar, dass Maria, trotz ihres weiblichen Geschlechts, zum Dienst an Gott bestimmt war. Sie hatten Maria daher dem Tempeldienst übergeben und ihre Betreuung Zacharias überlassen. In ihrer Zeit im Tempel kümmerte sich Allah besonders um die Reinheit Marias und besorgte ihr reines Essen. So erzählt der Koran: „Sooft Zacharias zu ihr in die Kammer trat, fand er Speise bei ihr. Er sprach: ‚O Maria, woher hast du dies?‘ Sie antwortete: ‚Es ist von Allah. Allah gibt, wem Er will, ohne zu rechnen‘“ (Sure 3,38), das bedeutet, in jeder Hinsicht war und blieb Maria nach Gottes Willen rein.

Gemäß dem Koran wanderte Maria eines Tages nach Osten und traf dort einen Engel Gottes, der zu ihr sprach: „O Maria, Allah hat dich erwählt und dich gereinigt und dich erkoren aus den Weibern der Völker“ (Sure 3, 43); „Maria, Allah gibt dir frohe Kunde durch ein Wort von Ihm: Sein Name soll sein der Messias, Jesus, Sohn Marias, geehrt in dieser und in jener Welt, einer der Gottnahen“ (Sure 3, 47). An dieser Passage erkennt man, dass das Bild Marias und Jesu in der frühislamischen Literatur sehr bedeutend und detailliert ist.⁴⁷⁷

Dennoch wird in den Cantigas de Santa Maria nur eine einzige Aussage des Korans erwähnt, nämlich die, die über die heilige Jungfräulichkeit Marias spricht, was nicht das einzige gemeinsame Element zwischen beiden Religionen ist. Der Grund dafür ist bestimmt nicht in Alfons' Unkenntnis zu suchen. Alfons' Kenntnis über den Koran sollte man nicht unterschätzen. Wenn man nur auf die muslimischen literarischen und religiösen Werke⁴⁷⁸ – inklusive des Korans – schaut, die der König ins Kastilische übersetzen ließ, stellt man sein Interesse am muslimischen Glauben und seiner Kultur fest. Wie bei den orientalischen

⁴⁷⁵ Akin, Untersuchungen, 2002, 147.

⁴⁷⁶ Sure 3, 37.

⁴⁷⁷ Nimetullah Akin nennt besonders die Werke von al- Ya qubi, al- Farisi und at-Tabari als Quellen. Siehe Akin, Untersuchungen, 2002.

⁴⁷⁸ Der Koran war vorher von Petrus Venerabilis ins Latein übersetzt worden, damit die christlichen Mönche die Lehre des Islams kennen konnten. Judá Mosca el Menor und Juan Daspa, die *El Libro de las Cruces* übersetzten, arbeiteten auch unter der Patronage Alfons' an der Übersetzung des Korans ins Kastilische. Unter die Patronage von Alfons wurde auch *al-mi'ray*, der Aufstieg von Mohammed, übersetzt, ein Text, der die Fahrt Mohammeds durch die andere Welt (sowohl durch das Paradies wie auch durch die Hölle) unter der Führung des Engels Gabriel erzählt.

Studien des Dominikaners Raimundo de Peñafort⁴⁷⁹ steht wahrscheinlich dahinter die Erkenntnis über die Notwendigkeit, den Glauben des Anderen kennen zu lernen, um gegen seine Behauptungen argumentieren zu können.

Meines Erachtens erwähnt Alfons die Aussage des Korans über die heilige Jungfräulichkeit Marias also nicht ohne Grund. Vielmehr nutzte Alfons diese Gemeinsamkeit bewusst für seine politischen Absichten aus. Diese meine Feststellung rührt von der Tatsache her, dass bei der Erwähnung der Aussage des Korans über die Jungfräulichkeit Marias in den *Cantigas de Santa Maria* häufig das Bewusstsein der Mauren von der Macht und Heiligkeit Marias und daraus folgend ihre Ehrfurcht vor ihr dargestellt wird. Was beabsichtigte Alfons damit? Antworten dazu findet man in den folgenden Liedern.

Die *cantiga* 165 erzählt z. B. die Geschichte des Sultans, der das Dorf Tortosa d' Ultramar erobern wollte, da einer seiner Männer ihm gesagt hatte, dass das Dorf keine Ausrüstung und nur wenige Menschen habe, um sich zu verteidigen. Als die Bewohner des Dorfes aber die maurische Armee sahen, begannen sie zur Heiligen Maria zu beten und sie dabei um Schutz zu bitten:

“dizend’: ‘Ai, Santa Maria, / pois ta mercee non fal

30 A quantos que a demandan, / vel a nos que somos teus,

Guarda-nos que non caiamos / en poder destes encreus

Que per nulla ren non creen / que tu es Madre de Deus;

E poren’ en este feito / mostra algun gran sinal”

sie sagten: Heilige Maria, / Deine Gnade ist unschlagbar

Zu den vielen, die Dich um (Gnade) bitten / komm zu uns, die die Deinen sind,

Beschütze uns davor, so dass wir / nicht unter die Macht dieser Ungläubigen fallen,

Die nicht glauben, / dass Du Gottesmutter bist,

⁴⁷⁹ Der Domenikaner Raimundo de Peñafort begründete im katalanisch–aragonesischen Königreich die *Studia Linguarum*, die die Studien der orientalischen Sprachen und der arabischen und jüdischen Philosophie kultivierten. Jedoch durften deren Aktivitäten nur zum Bekehrungsdienst dienen. Siehe *Santos Noya, Alberto Magno y la teología española*, 2002, 138-139.

Aus diesem Grund / gib ihnen ein großes Zeichen

Als sich der Sultan und seine Armee daraufhin dem Dorf näherten, sahen sie plötzlich überall im Dorf viele ausgerüstete Soldaten. Erstaunt fragte der Sultan seinen Mauren:

50 „Di, e porqué me feziste/ con mia ost’ aqui viir,
dizendo que esta vila / non sse podia bastir
d’ omes d’ armas, de maneira / que me podesse guarir,
e eu vejo-a bastida / como non vi outra tal?

Warum ließest Du mich / mit meiner Armee hierher kommen
und sagtest, dass das Dorf / sich nicht ausrüsten könne,
weder mit Männern noch mit Waffen, / um vor mir sich zu retten
wenn ich es ausgerüstet sehe,/ wie ich anderes nie sah?“

55 O mouro, con mui gran medo, / lle respos esta razao:
“Sennor, quanto vos eu dixen / ver Paid’ (este) a al non;
mas tod estes cavaleiros, / vedes que dos Ceos son,
ca chus brancos e craros / que é neve nen cristal.

Der Maure, der große Angst hatte, / antwortete ihm:
„Herr, alles, was ich Ihnen sagte, / war die Wahrheit;
Doch sehen Sie alle diese Ritter, / sie sind aus den Himmeln,
Da sind sie weiß und hell, / wie Schnee und Kristall“.

60 Enton o soldan lle disse: / ‘E que buscaron acá?’
Diss’ o mouro: ‘Per mandado / da Virgen, Madre d’Iça,
vêeron, que un’ eigreja / dentro ena vila á,
que está preto dos muros / da parte do aréal.’

Dann fragte der Sultan ihn: / „Und was suchen sie hier?“

Der Maure antwortete ihm: „Auf Befehl / der Jungfrau, Mutter von Iça,⁴⁸⁰

kamen sie, denn es gibt eine Kirche / innerhalb des Dorfs,

die nahe der Mauern / am Sandboden ist.“

65 O soldan diss' ao mouro: / 'Eno alcoran achey

que Santa Maria virgen / foi sempr'; e pois esto sey,

guerra per nulla maneira / con ela non fillarey,

e daqui me torno logo, / e fas tange-lo tabal.'

Der Sultan sagte dem Mauren: / „Im Koran fand ich,

dass die Heilige Maria jungfräulich / immer war; deswegen weiß ich,

Auf keinen Fall / führe ich einen Krieg gegen sie,

und von hier gehe ich zurück, / und du, schlag die Pauke!“

70 E quand' aquest ouve dito, / foi-sse logo manaman,

e desta guisa sa vila / guardou a do bon talan;

mas ante que ss' en partisse, / deu y grand' alg' o soldan

por amor da Virgen santa, / Reynna celestial“

Und als das gesagt worden war, / ging der Sultan bald zurück,

und auf diese Weise beschützte / sie, die milde ist, ihr Dorf;

aber bevor die gingen, / gab der Sultan diesem Ort einen Tribut

aus Liebe zur Heiligen Jungfrau, / der Himmelskönigin.

⁴⁸⁰ „Iça“ ist die Form, wie die Mauren Jesus nannten.

Die Aussage der Zeilen 31-34 („Beschütze uns davor, so dass wir / nicht unter die Macht dieser Ungläubigen fallen / Die nicht glauben, / dass Du Gottesmutter bist,/ Aus diesem Grund / gib ihnen ein großes Zeichen“) präsentiert genau den Punkt, in dem zwischen den Religionen die große dogmatische Auseinandersetzung liegt. Christen und Muslime stimmten völlig darin überein, dass Maria die Mutter Jesu war, dass ihre Jungfräulichkeit während der Empfängnis Jesu nicht berührt wurde. Doch war Jesus nach dem islamischen Glauben kein Gott oder Gottessohn, sondern ein Gesandter von Allah, das „Wort“ Gottes. Folglich konnte Maria keine Gottesmutter sein: „Allah ist der Einzige, Er zeugt nicht und ward nicht gezeugt“ (Sure 112, 3-4). So berichtet der Koran weiter:

„O Volk der Schrift, übertreibt nicht in eurem Glauben und saget von Allah nichts als die Wahrheit. Der Messias, Jesus, Sohn der Maria, war nur ein Gesandter Allahs und eine frohe Botschaft von Ihm, die Er zu Maria niedersandte, und eine Gnade von Ihm. Glaubet also an Allah und Seinen Gesandten, und saget nicht: ‚Drei‘. Lasset ab – ist besser für euch. Allah ist nur ein Einziger Gott. Fern ist es von Seiner Heiligkeit, dass Er einen Sohn haben sollte. Sein ist, was im Himmel und was auf Erden ist“ (Sure 4, 172).

Weiterhin stellen die Wunder in den Cantigas de Santa Maria einen Diskurs zur Bekehrung der Mauren dar, zur Anerkennung der christlichen Überlegenheit und sogar zur Integration der Mauren in das Christentum, und zwar lediglich durch den Glauben an Maria (cantigas 169, 329, 358). In diesem Sinne geben die Strophen 65-74 der cantiga 165 einen wichtigen Hinweis:

„Der Sultan sagte dem Mauren: / „Im Koran fand ich,
dass die Heilige Maria jungfräulich / immer war; deswegen weiß ich,
Auf keinen Fall / führe ich einen Krieg gegen sie,
und von hier gehe ich zurück, / und Du, schlag die Pauke!

Und als das gesagt worden war, / ging der Sultan bald zurück,
und auf diese Weise beschützte / sie, die milde ist, ihr Dorf;
aber bevor die gingen, / gab der Sultan diesem Ort einen Tribut
aus Liebe zur Heiligen Jungfrau, / der Himmelskönigin“.

Ob der Sultan von der Gottesmutterschaft Marias überzeugt wurde, lässt sich nicht klar in der cantiga zeigen, aber deutlich ist, dass er ihre Macht anerkennt und feststellt, dass er in einer Schlacht gegen ihre Armee keine Chance hätte. Dass der Sultan einen Tribut an das Dorf zahlt, kann ein Hinweis darauf sein, dass er die Überlegenheit der Christen anerkennt,

doch ist auch das nicht eindeutig in der cantiga ausgedrückt. Was aber in der cantiga ganz deutlich wird, ist der Respekt des Sultans vor der Heiligen Maria wie auch seine Ehrfurcht und „Liebe“ für sie. Im Kontext der cantiga dient das Wunder dem Sultan als Beweis dafür, dass die Christen den richtigen Glauben haben, da sonst die Mutter von “Iça” nicht an ihrer Seite gewesen wäre. Man kann also feststellen, dass in der cantiga 165 sowohl der kriegerische Konflikt der Reconquista in den Grenzgebieten am Meer ausdrücklich beschrieben wird wie auch die religiöse Begegnung des muslimischen und christlichen Glaubens.

Maria beantwortet die Bitte der Christen in den Zeilen 31-34 und gibt durch die Erscheinung ihrer himmlischen Armee ein großes Zeichen ihrer Macht als Gottesmutter. Die Heilige Jungfrau führt ihre Armee gegen die Mauren auch in den cantigas 28 und 233. Doch ist das Marienbild als kriegerische Jungfrau im Kontext der Reconquista nicht verwunderlich, denn dieses Bild spiegelt lediglich die damaligen Umstände wider, es war daher in den Cantigas naheliegend, dass der Krieg für das Christentum auch Marias Krieg war. Sie zeigt sich weiterhin bei der Verteidigung der Seele eines Pilgers gegen den Teufel stärker als Jakob von Compostela (cantiga 26).

Auch der Apostel Jakob (Santiago) – der ritterliche Heilige⁴⁸¹ – wurde als Kriegsheld verehrt. Dabei gibt es allerdings zwischen ihm und Maria einen entscheidenden Unterschied. Während er auch als Matador de Moros (Maurentöter), bezeichnet wird, womit zum Ausdruck kommt, dass er einseitig auf der Seite der Christen kämpfte, war Maria eine übergreifende Figur, die sich sowohl im Islam als auch im Christentum wiederfand. Sie kämpfte im Gegensatz zu Santiago also nicht nur gegen die Mauren, sondern war auch für sie da. Dieser Gedanke ist auch eine wichtige Botschaft in den Cantigas: Ein guter Maure, der Maria verehrt, bekommt auch ihre Gnade. Über die Frömmigkeit der Mauren gegenüber der Heiligen Maria und ihre Anpassung an die christlichen Bräuche erzählt die cantiga 329:

20 „Ca, segund’lles deu escrito / Mafomat no Alcoran,
ben creen mouros sen falla, / e desto dulta non an,
que do Esperito Santo / s’enprennou sen null afan
prender nen dan’ a sa carne, / a assi foi conceber.

⁴⁸¹ Über Santiago gegen den Muslimen siehe Castro, *España en su Historia*, 1983, 104-135, hier das Kap. “Cristianismo frente a Islam – La creencia en el Apostol Santiago”.

So, gemäß dem, was Mohammed / im Koran schrieb,
glauben die Mauren ohne Zaudern/ und haben keinen Zweifel daran,
dass Maria vom Heiligen Geist / befruchtet wurde
ohne Anstrengung, ohne ihr Fleisch zu schädigen,/ und sie empfing auf diese Weise.

25 Virgen; e des que foi prene / ar pariu fillo baron
E depois ar ficou virgen, / e demais ouve tal don
Que sobrelos anjos todos / quantos eno ceo son
A fezo Deus mais onrrada / e de todos mais valer.

Jungfrau; und bald, nachdem sie schwanger wurde, / gebar sie ein männliches Kind
und blieb danach jungfräulich, / und hatte außerdem solche Macht
über alle Engel, / soviel im Himmel sind,
Gott machte sie ehrwürdiger / und kostbarer als alle anderen.

30 Onde, pero que os mouros / non teman a nossa fe,
tod' esto da Virgen santa / tēen (que) gran verdad' é;
e porend' aly oraron / u a ssa eigreja sé,
e cada uu do que teve / foi sobre o altar pôer.

Wobei selbst, wenn die Mauren / unseren Glauben nicht haben,
halten sie alles das von der Heiligen Jungfrau / für große Wahrheit
und deswegen beteten sie da / in ihrer (der Heiligen Maria) Kathedrale
und jeder legte etwas von sich / auf den Altar.

In den letzten Zeilen beten die Mauren in christlichen Kirchen zu Maria und bringen ihr Opfer dar, obwohl sie nicht den gleichen Glauben wie die Christen haben. Ob das hier dargestellte Geschehen in der damaligen Zeit etwas Gewöhnliches war oder einen Einzelfall darstellte, lässt sich nicht genau klären. Vielleicht war es aber nicht nur ein Bild der

Vorstellung Alfons' oder seiner Mitarbeiter, denn zur Begegnung von unterschiedlichen Glaubensrichtungen gehören auch Anpassung und Austausch der unterschiedlichen Bräuche.

Mauren, die zu Maria beteten, wären in der Tat etwas Ungewöhnliches für Muslime, da man gemäß ihrer Gebote nur zum Einzigen Gott, Allah, beten darf. Allerdings kann man annehmen, dass muslimische Bräuche unter dem Volk auch von den christlichen beeinflusst worden sind. Auch bei der Opfergabe könnte es sich um einen übernommenen Brauch handeln, da das Opfer für Maria auch als religiöser kriegerischer Tribut interpretiert werden könnte, was ein typischer muslimischer Brauch war. Wie man also feststellt, wird in dieser vierzeiligen Strophe (30-34) beschrieben, wie die Bräuche von Mauren und Christen zusammenwachsen konnten.

Diese Tatsache schließt die möglichen politischen Absichten Alfons' aber nicht aus. Was beabsichtigte Alfons mit der Darstellung der Mauren, die Maria verehren? Wie vorher erwähnt, war Maria ein gemeinsames Glaubenselement und könnte als Bindemittel die für ein religiös-soziales Abkommen gedient haben, das für Alfons aus politischen Gründen sehr wichtig war (siehe Kapitel 3 und 4.2). Ein solches Abkommen zwischen den kriegerischen Gegnern präsentiert bereits die *cantiga* 344. In dieser *cantiga* sorgt Maria selbst für ein Abkommen zwischen Christen und Mauren und verhindert, dass Christen und Mauren feindlich einander gegenüberreten, „da sie nicht möchte, dass diejenigen, die sie verehren, sich streiten“ (Refrain der *cantiga* 344).⁴⁸²

Alfons wollte die Religiosität des Volks und die Gemeinsamkeit zwischen den Glaubensrichtungen ausnutzen, um dogmatische Fragen vorzubringen und dadurch zu versuchen, die Überlegenheit der Christen zu beweisen. Gleichzeitig wollte Alfons die Integration der Mudejaren in seinen hierarchischen und funktionellen Gesellschaftskörper. Dafür hätte Alfons ein Vehikel gebraucht, um mit seiner Botschaft seine Untertanen zu erreichen und wegen ihrer mündlichen Vermittlung und Verbreitung gab es zur damaligen Zeit kein besseres Mittel als die Dichtung.

1.4.23 Maria als Gottesmutter und ihre Macht über die Elemente der Natur

⁴⁸² „Os.que a Santa Maria / saben fazer reverença, macar se non amen eles, / ela met' y avêença“ (zwischen denjenigen, die vor der Heiligen Maria Ehrfurcht haben, selbst wenn sie sich nicht lieben, schließt Sie (Maria) Frieden)

Im zweiten Kapitel dieser Dissertation wurde bezüglich der Kunst in den *Cantigas de Santa Maria* der bedeutende orientalische Einfluss aufgewiesen. In künstlerischem Sinne sind sie – hinsichtlich ihrer Melodie, Struktur und Miniaturendarstellungen – bereits Ergebnis und Zeugnis der Begegnung zwischen muslimischer und christlicher Kultur. Zudem weist die Repräsentation Marias in den *Cantigas* auch darauf hin, dass in der mittelalterlichen Marienverehrung die Beziehung Mikro-Makrokosmos als Macht der Mutter-Natur erschien. Maria ist die Herrin der vier Elemente und hat damit Macht über die Natur. Sie ist Beschützerin, Kriegerin, Ernährerin, Königin des Himmels und der Erde. Sie ist die Mutter ihres Vaters: „E pois teu padre pariste e ficaste pura“ (Denn Du gebarst deinen Vater und bliebst rein), sagt die *cantiga* 40. In dieser Assoziation Mensch-Natur-Gottheit manifestiert sich die Auffassung der Kleinen und Großen Welt, die in den mittelalterlichen islamischen und christlichen Weltvorstellungen bekannt war.

Nach dem Verständnis Alfons' bekam Maria am Tag, an dem sie Gottesmutter geworden war, die Macht über alles, was Er, Gott, erschuf, sowohl im Himmel als auch auf der Erde⁴⁸³, das heißt, Maria ist die Herrin des Himmels, Gottesmutter, und beherrscht alles Lebendige und Nicht-Lebendige, was von Gott erschaffen worden ist. In diesem Sinne stellt die *cantiga* 215⁴⁸⁴ ein gutes Beispiel dar, in dem die vier Elemente – Erde, Wasser, Luft und Feuer – erscheinen:

30 „Eno braco e tallou-lhe/ del hua mui gran partida.

Mas non quis Deus que Ficasse/ a omagen escarnida;

E porend' a aquel mouro/ deu-ll' hua atal ferida,

que lle fez perde-lo braco/ log', e caeu-ll' a espada.

Und am Arm schnitt (der Maure) sie (die Statue) / ein großes Stück.

Aber Gott wollte nicht, / dass die Statue missachtet wurde;

und deswegen gab Er dem Mauren / eine solche Verletzung,

dass er den Arm verlor / und sofort fiel das Schwert von ihm.

⁴⁸³ Alfonso el Sabio, Setenário, *Vanderford*, 1945, 81-82.

⁴⁸⁴ Weiterhin findet man elf *cantigas* unter den *Cantigas* über die Mauren, die auch die Macht der Heiligen Maria über die Elemente der Natur ausdrücken, es sind die *cantigas* 5, 183, 186, 193, 205, 215, 264, 271, 325, 379 und 386.

Os mouros, quand' esto viron, / todos grandes vozes deron
 Que logo a pedrejassen, / e muitas pedras trouxeron
 E tiraron-lle de preto, / mas ferir nona poderon;
 enton ouveron acordo / que fosse logo queimada.

Als die Mauren das sahen, / schrien alle,
 dass sie sofort mit Steinen sie (die Statue) bewarfen / und sie brachten viele Steine
 und sie warfen sie aus der Nähe, / doch konnten sie sie nicht verletzen,
 dann beschlossen die Mauren, / sie sofort ins Feuer zu werfen.

E metérona no fogo / mui grand', e jouve' y dous dias;
 mas o que en Babilona / guardou no forn' Ananias
 e Misael o menyno / e o tercer, Azarias,
 guardou aquesta do fogo, / que sol non lle noziu nada.

Und sie warfen sie in ein sehr großes Feuer, / in dem sie zwei Tage lag;
 mehr als er (Gott) in Babylon / Ananias vor dem Ofen beschützte
 und Misael, den Jungen / und den dritten, Azarias,
 beschützte er sie (die Statute) vor dem Feuer, / so dass ihr nichts geschah.

E do fogo a sacaron / e ouveron tal consello
 Que, porque aquesto feito / sol non saiss' a concello,
 que no rio a deitasse, / todo come en trebello,
 con hua pedra mui grande / aa garganta atada.

Und (die Mauren) nahmen sie aus dem Feuer / und hörten den Rat,
 dass, weil diese Tat / nicht bekannt werden sollte,
 sie (die Statue) dann in den Fluss legten, / wie bei einem Spiel,

mit einem großen Stein, / der um die Kehle gelegt wird.

E tan toste a deitaron / en uu peego redondo;

mas non quis Santa Maria / per ren que sse foss' a fondo.

Quand' esto viron os mouros, / teveron que grand' avondo

De vertude en ela era, / e foi da agua sacada.

Und (die Mauren) legten sie sofort / in einen runden Wasserstrudel;

aber die Heilige Maria wollte nicht / in der Tiefe eintauchen.

Als die Mauren das sahen, / hatten sie große Bewunderung

Für die Tugend, die in ihr steckte / und sie wurde aus dem Wasser genommen.

In den fünf zitierten Strophen überwindet Maria nicht nur die „böse Tat“ der Mauren, sondern auch die Kräfte der Elemente, durch die sie nicht zerstört werden kann. Warum die natürlichen Elemente? Mehr als nur ein literarischer Stil enthält die Erscheinung der Elemente an dieser Stelle eine didaktische Funktion – ein *exemplum*,⁴⁸⁵ wobei die Macht der Gottesmutter bewiesen wird. Das Vier-Entsprechungssystem und die Bedeutung der vier Elemente nach mittelalterlicher Auffassung wurden im vorherigen Kapitel 4.1 erörtert, wonach Feuer, Luft, Wasser und Erde als Grundstoffe aller Materie angesehen wurden. Es liegt der Schluss nahe, dass Alfons' damit Maria als allmächtige Gottesmutter darstellen wollte. Weitere Hinweise auf die Bedeutung der vier Elemente im Werk Alfons' lassen sich in dem *Setenario* ablesen.

Dieses Werk stellt den heidnischen Glauben (im Buch *sectas* genannt) als Verehrung der vier Elemente, der Planeten und der zwölf Sternenzeichen dar und betrachtet ihn weiterhin als eine Ankündigung des katholischen Glaubens, was sich beispielsweise an folgenden Titeln erkennen lässt: *Ley XLVIII: De Cómmo los que aurauan a la luna a Ssanta María queríen aorar ssi lo entiendiessen* (Wie diejenigen, die den Mond verehrten, die Heilige Maria verehren wollten, wenn sie es verstanden hätten); *Ley XLIV: De cómmo los que aurauan el helemento del agua, erâ ssemeianca del baptismo* (Wie diejenigen, die das

⁴⁸⁵ *Exemplum* war ein erzählender Text meist geringen Umfangs mit belehrender Tendenz, die ausgedrückt sein kann oder sich aus dem Inhalt des Exemplums selbst ergeben kann. Siehe Rauner, *Exemplum*, in: LexMA, Bd. 4, 162-166.

Element Wasser verehrten, ähnlich wie bei der Taufe handelten); *Ley XLIII: De cómo los que aorauan la tierra, a Santa María querían aorar ssi bien entendiesen* (Wie diejenigen, die die Erde verehrten, die Heilige Maria verehren wollten, wenn sie es verstanden hätten).⁴⁸⁶

In diesen Textstellen erklärte Alfons die Eigenschaften der Elemente, wie nachfolgend zitiert wird:

“Ley XIX - De los que adorauan la tierra.

Tierra es el primer helemento, que quier dezir tierra dura e sseca ssobre que andan todas las animalias. Et a ésta aorauan primero algunas gentes por ssu entendimiento, que era tal que pues de la tierra nascien todas las cosas de que los omnes biuïen e todas las otras animalias, e a la tierra tornauan e ella las desffazïe después que murïen e en natura della sse conuertïen, que les era assï commo madre e por nascencia e por criança e por ssepultura, e por ende que a ella deuyan aorar e non al.”⁴⁸⁷

Gesetz XIX - Von denjenigen, die die Erde verehrten.

Die Erde ist das erste Element, das für hart und trocken steht, auf dem alle Tiere gehen. Einige Menschen verehrten die Erde nach ihrem Verständnis, denn von der Erde sind alle Dinge geboren, von denen der Mensch und andere Tiere leben. Zur Erde kamen sie zurück und die Erde zerrieb sie nach ihrem Tod, um sie in Natur zu verwandeln. Also war die Erde wie ihre Mutter wegen der Geburt des Aufwachsens und wegen des Grabes. Daher sollten sie die Erde anbeten.

“Ley XX - De los que aorauan el elemento del agua.

Agua es cosa húmida e ha en ssï dos cosas que ssemeian contrarias. La vna es de pesadunbre, et la otra es de liuiandat. (...) Et por ende ouo y algunas gentes que aorauan este elemento. Et la opinión por que esto ffazïan era tal que el agua era más noble que otra cosa: ca maguer que de la tierra nascïan todas las cosas, que tan grant era la ssequedat de la tierra que ssi por ella non ffuese que la tenpraua, non nascerïa ninguna cosa. Et por ende la sequedat que dauan a la tierra, tollïela ella, esffriándola. Et aun alinpiava los corpos ssuzios e era ligera para mouer de vn logar a otro, lo que non ffaze la tierra. Et ssin esto que era en ssï clara e muy ffermosa de veer; ca non era buelta nin turbia commo la terra.”⁴⁸⁸

Gesetz XX - Von denjenigen, die das Element Wasser verehrten.

Wasser ist eine feuchte Sache und enthält in sich selbst zwei gegensätzliche Dinge. Das eine ist die Schwerfälligkeit, das andere ist die Leichtigkeit (...) Deswegen gab es einige Menschen, die dieses Element verehrten. Die Meinung dieser Menschen war, dass das Wasser edler als andere Dinge war. Denn die Erde war zu trocken und wenn es das Wasser nicht gäbe, um die Erde zu benässen, würde nichts mehr aus der Erde geboren werden. Also verhinderte das Wasser die

⁴⁸⁶ Alfonso el Sabio, Setenário, *Vanderford*, 1945, 25, 73, 76 u. 81

⁴⁸⁷ Alfonso el Sabio, Setenário, *Vanderford*, 1945, 50.

⁴⁸⁸ Alfonso el Sabio, Setenário, *Vanderford*, 1945, 51-52.

Trockenheit der Erde, säuberte die schmutzigen Körper, führte schnell die Menschen von einem Ort zum anderen, was durch die Erde nicht möglich wäre. Das Wasser war sehr klar und schön anzusehen, denn es war weder gemischt noch trüb wie die Erde.

„Ley XXXI - De los que aorauan el elemento del ayre.

Ayre es el tercero elemento, que quier dezir ssotil alunbrador; porque alunbra todas las cosas e amuestra las colores dellas. Et demás, que por él buelan las aues e andan altas contra el cielo. E a éste aorauan otra manera de gentes. Et ssu crencia era tal que manger nacien las cosa de la tierra e las ayudava a crescer el agua, ssi el tenplamiento del ayre non ffuese, todo sserie perdido.“⁴⁸⁹

Gesetz XXI - Von denjenigen, die das Element Luft verehrten.

Luft ist das dritte Element, sie ist nicht wahrnehmbar und macht Dinge klarer, weil sie alle Dinge erhellt und ihre Farben zum Vorschein bringt. Und außerdem fliegen die Vögel hoch im Himmel durch sie. Eine andere Art von Menschen beteten die Luft an. Ihr Glaube war derart, dass selbst wenn die Dinge von der Erde geboren worden waren und das Wasser half, dass sie aufwuchsen, doch alles verloren wäre, wenn es die Luft nicht gäbe.

„Ley XXII - De los que aorauan el ffuego. Fuego es el quarto elemento, que quier tanto dezir commo cosa de ffortaleza e de ssotileza, todo buuelto en uno; ca él es ffuerte en dos maneras: en partir, destruyendo las cosas que sson vnas; e en ayuntar las departidas.(...) Et las gentes que aorauan este elemento, era tal ssu antoianca que era más noble que estos tres elementos porque era más alto contra los cielos e era muy claro e rresplandiente a marauilloso rresplandor. Et la ssu lumbre alunbraua las cosas oscuras que estauan asondidas en tiniebras“⁴⁹⁰

Gesetz XXII - Von denjenigen, die das Feuer verehrten.

Feuer ist das vierte Element, ihm ist Stärke und Unberührbarkeit zu eigen, beides in einer Einheit. Denn es ist auf zwei Arten stark: zum Teilen der Dinge, die eins sind, sie zu zerstören; und zum Zusammenbringen der Dinge, die getrennt sind (...). Die Menschen, die dieses Element verehrten, waren den anderen überlegen, denn dieses Element ist edler als die anderen drei Elemente, da es höher, näher den Himmeln war und sehr strahlend und glänzend war. Sein Strahl erleuchtete die dunklen Dinge, die in Dunkelheit verborgen waren.

Nach der Auffassung Alfons' besaß Maria Macht über die Essenz der Natur, nämlich über die vier Elemente. Dementsprechend konnte sie wie Gott die Gesetze der Natur ändern, zum Beispiel Feuer nicht brennbar machen und dem Stein das Gewicht einer Feder geben.

Die Mariendarstellung in den *Cantigas* und ihre Macht über die Natur enthüllt die Tatsache, dass Alfons' Frömmigkeit mit seiner Gelehrsamkeit und politischen Erwartungen

⁴⁸⁹ Alfonso el Sabio, Setenário, *Vanderford*, 1945, 52-53.

⁴⁹⁰ Alfonso el Sabio, Setenário, *Vanderford*, 1945, 53-54.

verflochten war.⁴⁹¹ Dies ergab ein Bild Marias, das über das orthodoxe Marienbild im Christentums und Islam hinausging. Alfons' Frömmigkeit ordnet sich auf diese Weise in einer mittelalterlichen Laienfrömmigkeit ein, die Klaus Schreiner zufolge einen doppelten Sachverhalt beinhaltet: Zum einen Formen und Inhalte einer schichtenübergreifenden religiösen Kultur, zum anderen schichtspezifische Sonderformen religiösen und kultischen Verhaltens.⁴⁹² Weiterhin weisen die *Cantigas de Santa Maria* und der *Setenario* auf das heidnische Substrat der Frömmigkeit Alfons' hin, der – aufgrund bewusster und unbewusster Anpassungen⁴⁹³ – auch in vielen Ausdrucksweisen der mittelalterlichen Frömmigkeit zum Ausdruck kommt.

1.4.24 Die Himmelskönigin

Die Verehrung – oder Vergöttlichung – Marias im Mittelalter ging weit über die Grenzen ihrer offiziellen neutestamentarischen Darstellung als Gottesdienerin hinaus und lässt sie als die Personifizierung des weiblichen Geists der Natur sowie als Königin des Himmels und der Erde erscheinen.⁴⁹⁴ Im 12. Jahrhundert – dem goldenen Zeitalter des Marienkultus – erlebte man einen starken Anstieg des Marianischen Gedankens in allen religiös-kulturellen Bereichen und Ausdrucksformen des Christentums.⁴⁹⁵ So erschienen – vor allem in den mediterranen Ländern – die Liturgie mit neu aufkommenden Festen (wie beispielweise Marienheimsuchung und Marias Empfängnis), Hymnen, marialogische Traktate, Marienlegenden, *Miracula* (Wunder), Marienvisionen und Dichtungen,⁴⁹⁶ wobei man in der Marienlyrik nicht selten das Epitheton ‚Himmelsgöttin‘ findet. Von daher war es nicht ungewöhnlich, dass Maria in einigen Werken als gottgleiche Person betrachtet wurde.

⁴⁹¹ „Soziale Bezüge flossen in die primär aus Frömmigkeits- und Kultinteressen verfassten und verbreiteten Texte beiläufig ein. Dabei ist zu beachten, dass Heiligengeschichten, Mirakelberichte und Heiligenkult Sehnsüchten und Bedürfnissen Rechnung trugen, die sowohl im Erwartungshorizont von Gesamtgesellschaften als auch in der Interessensphäre einzelner Gruppen und Schichten lagen“, Schreiner, *Laienfrömmigkeit*, 1992, 66 u. 67.

⁴⁹² Ebd., 67.

⁴⁹³ „Die Teilintegration wird durch spezifische, beiden Kulturen (Anm. kirchliche und Laienkultur) gemeinsame Denkstrukturen gefördert. Insbesondere gilt dies für die Vermischung von Irdischem und Übernatürlichem, Materiellem und Spirituellem (z. B. was die Haltung gegenüber Wundern, dem Reliquienkult oder der Verwendung Phylakterien usw. betrifft)“, Le Goff, *Für ein anderes Mittelalter*, 1987, 125.

⁴⁹⁴ Zur Vereinigung des Marienbildes mit dem Bild der Mutter Natur siehe Tammen, *Marianischer und „natürlicher“ Uterus*, Berlin 2003.

⁴⁹⁵ Scheffczyk, Maria, in: LexMA, Bd. 6, 246.

⁴⁹⁶ Ebd.

Mit dieser relativen Verselbstständigung des Marienkults beginnt die Individualisierung ihres Gegenstandes und die Verengung ihres Verhältnisses zu den Gläubigen, die von Verehrung, Begeisterung, aber auch von charakteristischer mittelalterlicher individueller Heilserwartung bestimmt war,⁴⁹⁷ wie sie sich in den *Cantigas de Santa Maria* niedergeschlagen hat.

Die Verbreitung des Marienkults auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel unter dem Volk kommt besonders in den Marienfesten, Prozessionen und in den vielen Wallfahrten zum Ausdruck. Diese populären Ausdrücke des Kultus, die auch Bilder, Gebete, Musik und Tanz einschlossen, werden häufig in den *Cantigas de Santa Maria* dargestellt. Zum Beispiel erwähnen achtzig *cantigas* die Heiligtümer Marias auf der Halbinsel, unter ihnen die Heiligtümer von Puerto de Santa Maria, Salas, Villasirga, Terena, Montserrat und Castrojeriz. Die Verse dieser *cantigas* erzählen die Geschichten der Pilger, die zu diesen Orten kommen und die Wunder, die dort geschehen sein sollen. Fünf weitere *cantigas* werden nur den Marienfesten gewidmet. Ein vorher gegebenes Beispiel, dass Maria mit Festen und dabei mit Gesang verehrt wurde, ist das Testament Alfons', in dem er darum bittet, die *Cantigas* in der Kirche und an Festen Marias zu singen. Weiterhin gehören die Marienlieder zu den ältesten Zeugnissen katalanischer Dichtung, die nach provenzalischem Vorbild die Marienklage entwickelte. Aus den mittelalterlichen iberischen Dichtungen sind auch als Beispiele die *Cantilenae* (13. Jh. Montserrat) und das *Officium metricum* des Juan Gil de Zamora sowie die Werke des Priesters Gonzalo de Barcelo *Milagros de Nuestra de Señora*, *Loores Nuestra de Señora* und *Duelo que fizo la Virgen* zu nennen. Mitten diesem Strom des Marienkults schrieb auch Ramon Llull die Werke *Plant de la Verge*, *Hores de Nostra Dona Santa Maria*, *Libre de Sancta Maria*, *Libre de Ave Maria* (Traktat).⁴⁹⁸

Die Verehrung Marias in den Werken Alfons' ist nicht auf die *Cantigas de Santa Maria* begrenzt. Besonders der *Setenario* präsentiert eine Mariendarstellung, aus der man ersehen kann, was die Macht der Heiligen Maria nach dem Verständnis Alfons' ausmachte. Hierbei wird die Vergöttlichung Marias besonders offensichtlich, da sie mit dem Mond – „la Luna“ (weibliche Gottheit) – verglichen wird:

“Ley XLVIII - De cómo los que aorauan a la luna, a Ssanta María querían aorar ssi lo entendiessen:

(...) Et esto era a ssignificança de Ssanta María que nunca ffué corronpida, que es ssemejada a la luna en vii maneras. La primera, por virginidat; que assí como la luna es virgen e non sse danna nin sse corronpe, assí la virginidat de Santa María nunca ffué corronpida de peccado. La

⁴⁹⁷ Ebd.

⁴⁹⁸ *Brisemeister*, Maria, LeMA, Bd. 6, 1993, 268.

segunda, assí commo la luna rrecebe la lunbre del ssol e alunbra el mundo con ella, otrosí Ssanta María rreçibió e rreçibe cada día la virtud de Dios e alunbre con ella los coraçones de los peccadores que están en tiniebras; que ffué virgen que aduxo lunbre de Dios, que era Ihesu Cristo, en que alunbró todo el mundo. La terçera, que assí commo la luna es más cerca de nos que las estrellas, assí Ssanta María es más cerca de los peccadores e de los cuytados que los otros ssantos para oyrlos e para acorrerlos, seyendo auogada entre Dios e ellos. La iiia, que la luna tira la ffuerça de los çielos e de las estrellas e la duze a nos, así commo los sabios dizen; assí Ssanta María ha en ssí todas las ffuerças e ssantidades que ouyeron todos los otros ssantos. Et demás, ouo la Trindat encerrada en ella. (...) Et ésta sse puede llamar bien con derecho mugier del ssol; ca con Dios ouo ayntamiento e ffué prenada de Spíritu Ssanto e parío a Ihesu Cristo ssu ffijo, que es sol de justiça (...). La quinta en que ssemeia a la luna, que es assí commo la lunbre de la luna aparece vna uegada más e otra menos, ssegunt la lunbre del ssol que enbía Dios en ella, otrossí Ssanta María muestra en ssus miraglos e ssus merçedes de la uertud que rreçibe dél, ssegunt él entiende que lo nos mereçemos. La viª, que assí commo a la luna dauan virtud en las onbras que los omnes ffazían en la tierra para coger frutos della con que sse mantouyesen, otrossí Sanata María ayuda a los que bien obran de manera que en este mundo ayan abondo de las cosas tenporales e en el otro que coian el ffructo de las spirituales, que es auer paraíso. La viiª es que assí commo dauan poder a la luna en las aguas e en los omnes que andan ssobrellas, assí Ssanta María ha poder de acorrer a las tribulaçiones que sson en este mundo, que sson commo las aguas que sse bueluen e creçen e ffazen danno; et otrossí aquellos que andan en tormentas ssobrellas e en peligro de peccados de muerte(...) que el día que ella ffué madre de Dios, ouo poder sobre todas las cosas que él ffizo, tan bien en el çielo commo en la tierra.⁴⁹⁹

Gesetz XLVIII - Wie diejenigen, die den Mond verehrten, aber die Heilige Maria verehrt hätten, wenn sie es richtig verstanden hätten –

(...) Das war die Bedeutung der Heiligen Maria, die nie berührt wurde und die dem Mond in sieben Weisen ähnelt:

Die erste ist die Jungfräulichkeit – so wie der Mond jungfräulich unberührt ist, so wurde die Jungfräulichkeit der Heiligen Maria nie berührt. Die zweite, so wie der Mond die Strahlung von der Sonne bekommt und damit die ganze Welt erleuchtet, so bekommt die Heilige Maria jeden Tag die Tugend Gottes und erleuchtet damit die Herzen der Sünder, die sich in der Dunkelheit befinden. Die dritte, so wie der Mond näher bei uns ist als die anderen Sterne, so ist die Heilige Maria näher bei den Sündern als die anderen Heiligen. Die vierte, so wie der Mond die Stärke aus den anderen Himmeln und anderen Sternen nimmt, um sie uns zu geben, wie die Weisen sagen, so hat die Heilige Maria alle Stärken und Heiligkeit aller anderen Heiligen. Außerdem wird die Dreifaltigkeit mit ihr geschlossen (...). Man kann sie Frau der Sonne nennen, denn sie vereinigte sich mit Gott, ist schwanger geworden und gebär Jesus, der die Sonne der Gerechtigkeit ist (...). Die fünfte, so wie das Licht des Mondes manchmal mehr oder manchmal weniger leuchtet, gemäß dem Licht der Sonne, das Gott ihr sendet, so zeigt die Heilige Maria

⁴⁹⁹ Alfonso el Sabio, Setenário, *Vanderford*, 1945, 81-82.

ihre Wunder und ihre Gnade, gemäß der Tugend Gottes, wie Er versteht, dass wir es verdienen. Die sechste, so wie die Menschen dem Mond für die Tugend der Werke danken, die die Menschen im Land taten, um Früchte zu ernten und sich damit zu unterhalten, so hilft die Heilige Maria denjenigen, die gut arbeiten, dergestalt, dass sie Fülle an weltlichen Sachen haben und die Früchte der geistlichen Sachen ernten, die es im Paradies gibt. Die siebte, so wie die Menschen dem Mond die Macht über das Wasser und über die Menschen, die auf dem Wasser sind, zuschrieben, so hat die Heilige Maria die Macht, um die Nöte dieser Welt zu verhindern, die wie Flutwellen sind und zurückkommen und wachsen und Schaden herbeiführen. Und sie rettet diejenigen, die in Seenot sind und in der Gefahr, Todsünden zu begehen. Also gehört die Macht, die diese Menschen dem Mond und den anderen Planeten über die Elemente, Tiere, Pflanzen, Minerale, Zeit, Alter und das Leben zuschrieben, mit Recht und Sinn zur Heiligen Maria. Denn am Tag, an dem Sie Gottesmutter geworden ist, bekam Sie die Macht über Alles, was Er, Gott, erschuf, sowohl im Himmel als auch auf der Erde (von mir hervorgehoben).

Diese Assoziation zwischen Maria und einer weiblichen Gottheit ist zwar keine zu den christlichen Dogmen und zur christlichen Orthodoxie passende Interpretation der Rolle der Gottesmutter, aber völlig legitim für den frommen König, die in seiner Weltvorstellung – wie bereits in anderen Werken festgestellt wurde – keine Probleme damit hatte, die Lehren und Pantheon der Antike mit dem christlichen Welt zu vereinbaren.

Allerdings lässt sich die Assoziation Marias mit den alten Gottheiten nicht nur in den Werken Alfons' feststellen. In vielen weiteren Darstellungen des Mittelalters konzentrierte Maria sowohl einige Eigenschaften heidnischer Göttinnen auf sich, als auch ihre Symbole und Beinamen.⁵⁰⁰ Beispiele für diese Symbole sind der blaue Umhang Marias als Symbol der Himmelsherrschaft (Ishtars Symbol), die Muschel und der Stern (Venus' Symbole) sowie der zunehmende Mond (Artemis', Dianas und Isis' Symbol).⁵⁰¹

Weiterhin war ihr reiner Leib der Leib der Mutter Natur.⁵⁰² In diesem Sinne präsentiert der *Setenario* den interessanten Vergleich zwischen dem Leib Marias und der Erde, wobei Maria und Jesus Christus gab, wie die Erde uns gute Früchte gibt: „Que nos dió ffructo ffermoso (...) que nos dió ffruto ssabroso (...) que nos dió grant pro; ca el pan ssanto que nos rreçebimos que es el ssu cuerpo, comiendo cadal día por saacrificio, et el vino que beuemos

⁵⁰⁰ „Die einen behaupten: Die durch das Konzil von Ephesus (431) in den Rang einer Gottesgebälerin erhobene Maria habe die dort verehrte Göttin Artemis abgelöst. Das Dogma von der Gottesmuttertschaft Marias habe dem Mysterium der göttlichen Mutter, an dem fast alle großen Weltreligionen festhalten, Ausdruck und Gestalt gegeben. Andere wollen wissen: Der Marienkult der mittelalterlichen Kirche habe deshalb frauenfeindliche Züge angenommen, weil Kirchenmänner und Theologen mit Erfolg bemüht waren, die in der Mariengestalt enthaltenen Züge einer alten Muttergottheit zu tilgen und den Symbolgehalt von Marias Jungfräulichkeit einen männlichen Gott und Erlöser dienstbar zu machen.“, *Schreiner*, Maria, 2006, 494-495.

⁵⁰¹ Maria, in: *Lexikon der Symbole*, 2006, 227.

⁵⁰² *Tammen*, Marianischer und „natürlicher“ Uterus, Berlin 2003, 419-440.

es la ssu ssangre“⁵⁰³ (Diejenige, die uns schöne Frucht (...) gab, die uns schmackhafte Frucht gab (...), die uns großen Vorteil gab: das heilige Brot, das sein (Jesu) Körper ist, den wir jeden Tag bekommen und als Opfer essen, und den Wein, der sein Blut ist.).

In seinem Werk *Venus, Maria, Fatima – wie die Lust zum Teufel ging* erörtert Ekkehart Rotter im Detail die Aneignung vieler Elemente des Kultus weiblicher heidnischer Gottheiten im Marienkult. Dazu gehören Darstellungen von Isis, Venus und Kybele mit einem Kind auf dem Schoß, die als Vorbild für die spätere Ausgestaltung des Bildes von Maria mit dem Jesuskind dienten,⁵⁰⁴ sowie auch viele Beinamen der alten Göttinnen wie *Mater Domini* (Isis), *Genetrix Dei* (Venus) und *Stella Maris* (Venus), die für die Gottesmutter verwendet wurden. Wie die mesopotamischen Inanna und Ishtar wurde Maria Himmelskönigin und Herrin der Erde genannt.⁵⁰⁵ Weiterhin stellt Maria – wie die immer zu dritt auftretenden Matronen unter den Kelten und Römern – die drei Archetypen der weiblichen Gottheit dar, nämlich Jungfrau, Mutter und weise Frau. Doch sei hier auch darauf hingewiesen, dass Maria im Unterschied zu den genannten weiblichen Gottheiten weder den sexuellen Aspekt der alten Göttinnen, noch einen Gottestitel bekam.

Es ist nicht meine Absicht nachzuweisen, dass es eine direkte Verbindung zwischen den alten Kulturen weiblicher heidnischer Gottheiten und der Verehrung Marias gab, aber durch das mittelalterliche Marienbild ist es belegbar, dass Marias Figur in der Religiositätsäußerung jener Zeit – insbesondere in den mediterranen Ländern – die weiblichen Eigenschaften der Gottheiten übernahm. Für Alfons hatte Maria demnach die Eigenschaften und die Macht, die vorher den vier Elementen und den alten Göttinnen zugeschrieben wurden. Er sagt zwar nirgendwo, dass Maria eine Göttin war, aber nennt sie doch die Mutter Gottes, und schreibt ihr daher die Macht Gottes zu.

1.4.25 Die Kriegerin und Beschützerin: Zur Verselbstständigung der Marienverehrung

Im Kontext der mittelalterlichen Religiosität hatte sich die Loyalität zu Maria verselbstständigt. Diese quasi Lehnspflichtbeziehung zwischen Maria und ihren frommen Verehrern kommt in den Cantigas deutlich zum Ausdruck.⁵⁰⁶ Bezüglich der Mauren kämpft

⁵⁰³ Alfonso el Sabio, Setenário, *Vanderford*, 1945, 74.

⁵⁰⁴ Rotter/Rotter, *Venus, Maria, Fatima*, 1996, 123-126.

⁵⁰⁵ Ebd., 34-45.

⁵⁰⁶ „Wann, unter welchen Bedingungen und Kraft welcher Interessen Maria die Funktion einer Schlachtenhelferin annahm, ist an Hand der überlieferten Quellen nicht eindeutig zu ermitteln. Menschen

Maria z. B. für die Seele eines Mauren gegen den Teufel (cantiga 192), erweckt einen maurischen Jungen vom Tode auf (cantiga 167), rettet eine Maurin und ihren Sohn vor dem Brand (cantiga 205). Auch in den cantigas Nr. 46, 169, 181, 329, 344, 358 und 379 schützt und hilft Maria den Mauren. In der cantiga 181 beispielsweise steht sie an der Seite des muslimischen Königs von Marokko und garantiert ihm den Sieg gegen „Aboyucaf“, einem anderen muslimischen Führer. Der Refrain dieser cantiga beginnt so:

“pero que seja a gente / d’outra lei descreuda,
os que a Virgen mais aman, / a esses ela ajuda”

Selbst wenn die Menschen / anderen ungläubigen Gesetzen folgen,
denjenigen, die die Jungfrau mehr lieben, / diesen hilft sie

Und die cantiga geht weiter:

5 “Fremoso milagre desto / fez a Virgen groriosa
na cidade de Marrocos, / que é mui grand’ e fremosa,
a un rei que era ende / sennor, que perigoosa
Guerra con outro avia, / per que gran mester ajuda”

Ein schönes Wunder / bewirkte die glorreiche Jungfrau
in der Stadt von Marokko, / die sehr groß und schön ist,
einem König, der dort Herrscher war, / der sich im gefährlichen
Krieg gegen einen anderen befand, / weil er große Hilfeleistung benötigte

Im weiteren Verlauf dieser cantiga folgt der König dem Rat einiger Bewohner der Stadt, unter dem Banner der Heiligen Maria gegen Aboyucaf zu kämpfen. Außerdem folgte er auch dem Rat der Christen, Kreuze aus der Kirche zur Schlacht mitzunehmen (wer hätte daran

des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, die die Erfahrung machten, dass Maria, wenn man sie inständig darum bittet, militärischen Beistand leistet, gaben ihr einen neuen Namen. Sie nannten die Gottesmutter „Maria von Siege“, *Schreiner*, Maria, 2006, 374, aus dem Kapitel *Marias Schlachtenhilfe*, 374-375. Jedoch geben uns die *Cantigas de Santa Maria* zahlreiche Auskünfte über das politische und gesellschaftliche Interesse und die Funktionen des Marienbildes als Schlachtenhelferin und Kriegerin, wie hier bewiesen werden soll.

zweifeln können, dass dieser muslimische König den Sieg über seinen Gegner davongetragen hätte?). Daraufhin siegte er nicht nur, sondern er erhielt auch dadurch seine Rache, dass er sah, wie viele Menschen der anderen Armee starben.

In der letzten Strophe der cantiga wird die Moral der Geschichte erläutert:

40 „E assi Santa Maria / ajudou seus amigos,
 pero que d’outra lei eram, / britar seus eemigos
 que, macar que eram muitos, / nonos preçaron dous figos,
 e assi foi ssa mercee / de todos mui connoçuda.”

Und auf diese Weise half / die Heilige Maria ihren Freunden,
 Obwohl diese anderen Glaubens waren, / über ihre Gegner zu siegen,
 Dass, obwohl in großer Menge, / sie (die Gegner) nichts nahmen,
 und so war ihre Gnade / allen sehr bekannt.

In Wirklichkeit überfiel und beendete „Aboyucaf“ (Abu Yusuf Yaqub b. abd al-Haqq, aus dem Stamm Banu Marin) die Almohaden-Herrschaft Marokkos und regierte als Emir von 1258 bis 1286. Danach richtete sich sein Anspruch auf die Iberische Halbinsel und 1275 verband er sich mit den Adligen Kastiliens (ricos hombres) gegen die Regierung Alfons’, die sich in einer politischen Krise befand. Dies spricht dafür, dass sich in der cantiga 181 deutlich die Antipathie Alfons’ gegen seinen mächtigen Gegner Abu Yusuf reflektiert, der auch in den cantigas 169 und 323 als grausamer Gegner erscheint. Die cantiga 181 erzählt von einer Schlacht, die sich vermutlich tatsächlich zugetragen hat, deren endgültiger Ausgang allerdings wiederum ein anderer war. Die Cantigas halten hier in ihrer lyrischen und literarischen Freiheit nicht die Treue zum dargestellten Ereignis, da sie die Wahrnehmung, Wünsche und Idealisierungen ihres Autors ausdrücken und seine Botschaft wiedergeben. Das bedeutet, dass der wesentliche Sinn dieser cantiga weniger darin bestand, das Ereignis getreu wiederzugeben, als vielmehr eine bestimmte Botschaft weiterzugeben. Diese Botschaft bestand unter anderem darin, dass nicht jeder Muslim gleich war, sondern es die „Guten“ gab, die die Jungfrau Maria verehrten, und die „grausamen“ und „hässlichen“ Muslime, die böse waren. Die wichtigste Botschaft dabei war jedoch, dass die Konversion nicht der einzige Weg war, um zu den Guten zu gehören und die Gnade Marias zu erhalten.

Innerhalb der cantigas, die die Mauren erwähnen, herrscht die Macht Marias, der Beschützerin, über alles, was auf der Erde und im Himmel existiert, um ihre frommen

Verehrer zu beschützen. So betont die cantiga 193: „Sobelos fondos do mar / e nas Alturas da terra / á poder Santa Maria, / Madre do que tod' enserra“ (Über die Tiefe des Meeres / und über die Höhen der Erde / hat die Heilige Maria Macht, / Mutter desjenigen, der alles umfasst). Sie stillt den Wind (cantiga 6 und 193) und schafft Unwetter (cantigas 264 und 379).

Auf diese Weise – mit ihrer Macht über die Natur - schützte Maria in der cantiga 379 die Mauren von Puerto de Santa Maria vor katalanischen Piraten:

„A que defende do demo / as almas dos pecadores,
Os seus defender ben pode / d'omes roubadores.“ (Refrain)

Die, die die Seele der Sünder / vor dem Teufel verteidigt,
kann gut die Ihrigen / vor Dieben verteidigen.

10 „Do mundo pera gran vila / fazer ou mui gran çibdade
E el Rey de veer esto / avia gran soidade
poren quanto lle pedian/ lles dava de voontade,
en tal que pobrar vëessen / y mui ricos mercadores.

Aus der ganzen Welt zum großen Dorf / um eine große Stadt zu machen.
Und das zu sehen, / hatte der König den großen Wunsch
deswegen wenn jemand ihn bat, / gab er es ihm mit Vergnügen,
damit viele reiche Händler / das Dorf bevölkern.

20 Per omees de sa terra. / Sobr' esto de muitas partes
viinnam pera pobrarem, / des Jenua te en Charthes;
mais lenno de Catalaes, /cossarios cheos d'artes,
faziam danos nos portos, / ca desto son sabedores.

Menschen aus ihrem Land, / kamen aus vielen Orten,

um (die Stadt) zu bevölkern, / von Genua bis zu Chartres;
 aber Schiffe der Katalanen, / Seeräuber, die voller List sind,
 fügten Schäden den Häfen zu, / weil sie das gut konnten.

25 E roubaran aos mouros / que ali per mar querian
 viir, e muitos matavan / deles e muitos prendian;
 e neua reverença / aa Virgen non avian
 en cujo terminno era, / come omees malfeitores.

Und sie bestahlen die Mauren, / die dort durch das Meer kommen wollten,
 und viele Mauren wurden getötet / und viele gefangen genommen;
 und (die Katalanen) hatten, / als Übeltäter,
 keine Ehrfurcht vor der Jungfrau, / der dieses Gebiet gehörte.

35 Ca a Virgen gloriosa, / cujo son aqueles mares,
 fez-lhes que sse non podessen / mover daqueles logares
 du estavam, con mal tenpo, / e todo-los seus chufares
 fezo que nada non fossen, / macar eran chufadores.

Denn die glorreiche Jungfrau, / der jene Meere gehören,
 bewirkte, dass sie sich nicht fortbewegen konnten / von jenem Ort,
 wo sie waren, wegen des schlechten Wetters, / und alle ihre Täuschungen
 bewirkten nichts, / da sie Täuscher waren.

40 Assi pela tormenta, / que foi grand' a maravilla,
 non souberon que fezessen, / senon ir pera Sevilla
 a tornar o que fillaram / a pesar da Madr' e Filla
 de Deus, a que dessonraran. / E daquesto fiadores

Wegen des Sturmes, / der ein großes Wunder war,
 wussten sie nicht, was sie machen sollten, / außer nach Sevilla zu fahren,
 um zurückzugeben, was sie genommen hatten / in Schande der Mutter und Tochter
 Gottes, die sie entehrten. / Und jene Frommer

50 Todo quanto-lo oyron / aa Virgen gloriosa,
 que faz ataes miragres / come Sennor poderosa,
 Madre do Rey justiceyro, / Ca, pero que piadosa
 é, non quer que mal receban / per ren os seus pobladores.

Alle, die davon hörten, / von der glorreichen Jungfrau,
 die solche Wunder macht / als mächtige Herrscherin,
 Mutter des gerechten Gottes, / Denn, weil sie mitleidig
 list, möchte sie nicht, dass ihren Siedlern / Schlechtes widerfahre.

55 Nen outros que a sa casa / vennen per mar e per terra;
 e, empero que os mouros / a vezes lle fazen guerra,
 aos que vee coitados / nunca lle-la porta serra
 d' acorrer con sa mercee, / que é mayor das mayores”

Noch andere, die zu ihrem Hause / kommen, über das Meer und über die Erde;
 und, obwohl die Mauren / manchmal Kriege machen,
 denjenigen, die sie unglücklich sieht, / verschließt sie nie die Tür,
 um mit ihrer Gnade zu helfen, / die die GröÙte der Größeren ist.

Aus dem Namen der Stadt Puerto de Santa Maria geht hervor, dass Maria Patronin dieser Seestadt ist, die nicht nur eine Handelsstadt war, sondern auch ein wichtiger Zugang zur Iberischen Halbinsel. Für Maria, der „Herrin der Herren“ (*cantiga* 10), ergibt sich daher

wie für einen Feudalherren die Pflicht, die Stadt als ihr Herrschaftsgebiet zu beschützen. Dieses Herrschaftsgebiet umfasst auch eine reiche Quelle, nämlich das Meer. Dieses Meer versorgte die Stadt nicht nur mit Nahrungsmitteln, sondern war auch das Medium, durch das vielfältiger Handel und Warenaustausch ermöglicht wurde, was für den Wohlstand dieser Stadt von höchster Wichtigkeit war. Daher ist es in der Geschichte klar, dass die Katalanen durch Seeräuberei den Geschäften der Stadt und damit ihrem Wohlstand sehr schadeten, während im Gegensatz dazu die maurischen Händler durch ihre Handelsgeschäfte für die Stadt gut waren. Aus dieser Sicht garantierte Maria also durch den Schutz der maurischen Händler den Wohlstand der Stadt, und Maria, die Himmelskönigin und der Stern des Meeres (*Stella Maris*), erschuf der *cantiga* zufolge einen Sturm gegen die Katalanen und verhinderte ihre Flucht mit der Beute. Die Botschaft des Dichters ist unkompliziert und deutlich: Wer – sei er Christ oder nicht – etwas gegen die Patronage Marias unternimmt, beleidigt die Patronin und kann als Folge ein schlimmes Schicksal erleiden. Auf der anderen Seite hat jeder ihren Schutz, der sie verehrt, „selbst wenn die Menschen von anderem ungläubigen Gesetz sind“ (*cant.* 181). In diesem Sinn ist es interessant zu beachten, mit welcher Milde die Mauren im letzten Vers dargestellt werden „und, obwohl die Mauren / manchmal Kriege machen, / diejenige, die sie unglücklich (von mir hervorgehoben) sieht, / verschließt sie nie die Tür“ (*cant.* 379, V. 56-57).

Die milden Ausdrücke bezüglich der Mauren stehen im Gegensatz zu der Darstellung der Mauren als treulose und grausame Gegner, wie sie häufig in anderen *cantigas* bezeichnet werden, wie zum Beispiel in den *cantigas* 185, 246, 265 und 323. Das zeigt, dass das Bild der Mauren, wie es in den *Cantigas de Santa Maria* wiedergegeben wird, von dem jeweiligen Kontext der Geschichte und ihrer Botschaft abhängt. Im Falle der Geschichte von Puerto de Santa Maria, die nahe der Hafenstadt Cádiz ligt, handelte es sich um eine Stadt, die sich mit der Ankunft von reichen Händlern und der Hilfe von Juden und Mauren zu einem großen Markt entwickeln konnte, was nach der *cantiga* 379 der Wille Alfons' war (siehe Kapitel 3.1). Daher hatte Alfons ein eigenes Interesse daran, dass Juden und Mauren dort wohnten und es ihnen gut ging und gewährte ihnen daher sogar eine Verringerung der Handelssteuer um ein Drittel. In den *Cantigas de Santa Maria* kommt dies dadurch zum Ausdruck, dass der König bereit ist, alles anzubieten, um reiche Händler in Puerto de Santa Maria anzusiedeln und er sogar den Schutz durch die Heilige Maria für jeden Siedler anbietet: „(sie) möchte auf keinem Fall, / dass ihren Siedlern etwas Böses zustößt“. Es handelt sich hier also um die Verknüpfung von religiöser Prägung mit wirtschaftspolitischen Absichten des Königs, wozu er die umfassende Mariendarstellung verwendete.

In den Übergängen des sozialen Wandels nahmen die *Cantigas de Santa Maria* eine besondere Bedeutung als Zeugnis der mittelalterlichen Frömmigkeit ein. Gleichzeitig sind die *Cantigas* ein Werk, das am Hof des Königs geschrieben wurde, das bedeutet sie drücken eine mündliche Tradition aus, die durch die Wahrnehmung des Königs filtrierte wurde. Das religiöse Gefühl des Königs umfasste und durchdrang seine Gelehrsamkeit und seine individuellen und praktischen politischen Erwartungen, was sich in seiner religiösen Ausdruckweise widerspiegelt. In diesem Rahmen und Umfeld stand die Figur Alfons X., ein Gelehrter und Kenner vieler Sprachen, der Astronomie und der Philosophie sowie juristischer Traktate. Ein christlicher Ritter, der an Wunder glaubte. Ein König, der vielfältige soziale und kulturelle Gruppen regierte – Gruppen, die sich einander gegenüberstanden, die miteinander kommunizierten und ihre Bräuche austauschten.

Zurückkommend zum Anfang, kann man die Frage, ob die *Cantigas* eine Funktion für das politische Ziel Alfons' hatten, mit ja beantworten. Die Darstellung Marias als gemeinsames Element wurde jedoch nicht von Alfons erfunden, sondern war unter den muslimischen und christlichen Einwohnern Kastiliens bereits eine Tatsache, die von Alfons umgeformt und genutzt wurde. Nach dieser Umformung wurde das Marienbild in den *Cantigas* jedoch ein neues Ergebnis. Die *Cantigas* wurden in diesem Sinne von der Wahrnehmung und den Absichten Alfons' geprägt, wobei das Marienbild die Funktion eines Bindungselements bekam. Hinsichtlich dessen lässt sich feststellen, dass Alfons die Wirkung Marias und ihrer Wunder auf den islamischen Glauben erkannt hatte – eine Wirkung, die sich aus der wichtigen Rolle Marias im islamischen Glauben und aus der Begegnung der Kulturen und den darausfolgenden Austauschprozessen auf der Iberischen Halbinsel ergab.

Um weiterhin die Frage zu beantworten, welche Botschaft den Mauren durch die Lieder vermittelt werden sollte, müssen wir bezüglich ihrer Darstellung in den Liedern beachten, dass die *Cantigas* im Grunde zwei Bilder der Mauren präsentieren: Der gute Maure, der an die Jungfrau Maria glaubt und infolgedessen unter den Christen und unter der „Patronage“ Marias leben kann, und der böse Maure, der zum Krieg gegen die Christen drängt und Betrüger, untreu und grausam ist und auf den sich die Strafe Marias richtet. Nach den *Cantigas* ist die Bekehrung der Mauren sicherlich sehr wichtig, aber keine Bedingung für ihre Aufnahme in die Gesellschaft. Vielmehr ist die Hauptbedingung der Glaube an Maria. Das war ein Weg unter anderen, um die Mudejaren in die kastilische Gesellschaft zu integrieren. Die politische Haltung Alfons' war pragmatisch und von seinem historischen Kontext abhängig, aber gleichzeitig auch von den mittelalterlichen Weltbildern beeinflusst, in

denen die Dualität Mensch (Mikrokosmos)-Gottheit (Makrokosmos) in der Marienfigur personifiziert wurde.

Unter politischen und wirtschaftlichen Aspekten war die „Integration“ der Mauren ein entscheidender Punkt für die Krone Kastiliens (siehe Kapitel 3.2). Dieses Integrationsbedürfnis vereinigte sich gelegentlich mit dem mittelalterlichen aristotelisch-neuplatonischen Weltbild einer universalen und hierarchischen Harmonie zwischen Großer und Kleiner Welt, in dem es nur Platz dafür gab, was harmonisch in diese Ordnung hineinpasste. Also existierten für die Nicht-Christen zwei Möglichkeiten: Entweder sich integrieren zu lassen oder die „harmonische“ Gesellschaft zu verlassen, um nicht bestraft zu werden. Jedoch bedeutete diese Integration nicht, dass alle gleiche Rechte hatten, sondern dass die Nicht-Christen bei den Christen unter bestimmten Regeln leben durften. Daher ließ sich die Bekehrung der Mauren, obwohl wichtig und propagiert, als sekundäre Angelegenheit auffassen.

4.5 Zu den Maurenbildern: Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Quellen

In diesem Kapitel wurden drei Quellen untersucht und einige Fragestellungen beantwortet. Im folgenden greife ich nun noch einmal die Kernuntersuchung dieses vierten Kapitels auf, nämlich die Maurenbilder in den Quellen, und führe einen Vergleich dieser Maurenbilder durch.

Dafür ist es wichtig, sich noch einmal den wesentlichen Unterschied zwischen diesen drei Texten vor Augen zu führen. Obwohl alle aus dem *scriptorium* Alfons' herkommen, wurden die *Siete Partidas* und die *Cantigas de Santa Maria* am Hof Alfons' hergestellt, während der *Libro de las Cruces* aus einer Übersetzung eines arabischen Textes des 11. Jahrhunderts besteht. Daher kommen die Absichten, Vorstellungen und Auffassungen Alfons' in den *Siete Partidas* und *Cantigas de Santa Maria* deutlicher zum Ausdruck, als im *Libro de las Cruces*. Andererseits ist der *Libro de las Cruces* ein wichtiges Werk, um die Gemeinsamkeiten und den Austausch zwischen den Kulturen zu untersuchen, da er auch unter den Muslimen großes Interesse erweckte. Allein aus den beiden Prologen – von Alfons und Obeydalla – kann man schon viel über die Weltauffassung beider Gelehrten erfahren.

Jede der drei Quellen äußert auf ihre Art die Weltauffassungen Alfons' über das Verhältnis Mikro-Makrokosmos, in dem sich seine politischen und sozialen Ambitionen

einordnen. Mit anderen Worten lag seine Begründung für die Ausübung einer zentralisierten Macht in einem vollkommenen gesellschaftlichen Körper, was seiner Weltauffassung – und möglicherweise auch der seiner Zeitgenossen – entsprach. In diesem Kontext ist es möglich, die Stellung der Mauren in der kastilischen Gesellschaft durch das Werk Alfons' zu analysieren. Die Mauren erscheinen in den drei untersuchten Quellen je nach Art und Funktion des Textes in unterschiedlichen Darstellungen. Obwohl sie gelegentlich in einigen *partidas* als Diener, bzw. Sklaven (SP 4.21.1)⁵⁰⁷ oder kriegerischer Feind (SP 4.21.4, 8)⁵⁰⁸ erwähnt werden, präsentiert die siebte *partida* ganze elf Regeln, die Mauren und Christen beachten müssen, um nebeneinander in Kastilien zu leben. Dieses Nebeneinanderleben war gewiss kein Wunsch, sondern gegebene Realität, mit der sie leben mussten und die daher geregelt und geordnet werden musste. Genau das war die Funktion der *Siete Partidas*.

Der Beitrag Alfons' oder seiner Mitarbeiter im *Libro de las Cruces* ist besonders deutlich in Alfons' Prolog zu erkennen. In ihm wird der weise Muslim Obeydalla gemeinsam mit den alten Gelehrten präsentiert und das „kostbare“ Wissen um die Bedeutung der Sterne, „das die romanischen Völkern verloren haben“, erwähnt. Man findet keine Verachtung der muslimischen Kultur, Religion oder des Individuums. Der Prolog Alfons' wurde so geschrieben, dass er zu dem arabischen Prolog Obeydallas passte, insbesondere was die Bedeutung des Wissens betrifft. Obeydalla zufolge sind die edlen Völker diejenigen, die Wissenschaft, Gesetze und Herrschaft haben, und im Einklang damit ist für Alfons der Mensch, der Wissen hat, edler und näher an Gott als die anderen.

Die Suche nach dem Wissen ist das gemeinsame Element zwischen Christen und Muslimen im *Libros de las Cruces*. Hier ist es interessant, den Volksbegriff im *Libros de las Cruces* mit dem in den *Siete Partidas* zu vergleichen: Obwohl die Völker in den *Siete Partidas* nicht kategorisiert werden, sind immerhin die alten Gelehrten und die edlen Völker des Altertums als Vorbild von Weisheit erwähnt, wie es sich bei der Definition von „Volk“ selbst in der *partida* 2.10.1 belegen lässt (siehe Kapitel 4.2.2). Zudem werden keine Bedingungen religiöser Einheit an die Volksdefinition geknüpft. Vielmehr wird sie von

⁵⁰⁷ „E son tres maneras de sieruos. La primera es, delos que catiuan en tiempo de guerra, seyëdo enemigos de la fe. La segunda es, de los que nascen de las sieruas. La tercera es, quando alguno es libre e se dexa vender“ (Und es gibt drei Arten von Dienern. Die erste Art ist diejenige, die in Kriegszeit gefangen sind, weil sie Feinde des Glaubens sind. Die zweite ist diejenige, die von Dienerinnen geboren werden. Die dritte ist diejenige, die sich als freie Menschen verkaufen), SP 4.21.1.

⁵⁰⁸ „Malos christianos y ha algunos, que dan ayuda, o consejo, a los moros: que son enemigos de la fe“, (Es gibt einige schlechte Christen, die Hilfe und Rat den Mauren, die Feinde des Glaubens sind, geben) SP 4.21.4; „Iudio, nin moro, nin ereje nin otro ninguno, que non sea de nuestra ley, non puede auer Christiano ninguno por sieruo“ (Weder Jude, noch Maure, Ketzer noch andere, die unser Gesetz nicht folgen, darf ein Christ als Diener haben) SP 4.21.8.

Umfang und Allgemeinheit gekennzeichnet. Im *Libro de las Cruces* wird – nach Obeydallas Schriften – ein Volk nicht aufgrund seiner Religion benachteiligt, sondern aufgrund der Nicht-Entwicklung eines religiösen Kultus.

In den *Cantigas de Santa Maria* findet man unterschiedliche Bilder der Mauren. Wie Garcia-Arenal schon hervorgehoben hatte, erscheinen dort die Mudejaren, die als Individuen dargestellt werden, die Muslime des fernen Orients, die als externe Feinde erscheinen und die Muslime Spaniens während der Reconquista, die die nahe Bedrohung repräsentieren. Ich habe innerhalb dieser drei Bilder zwei Darstellungen der Mauren herausgezogen: die der bösen Mauren, die keine Achtung vor Maria haben, und die der guten Mauren, die Respekt und Ehrfurcht vor Maria haben und daher unter ihrem Schutz stehen. Diese Mauren müssen nicht zum Christentum konvertieren, sondern an Maria glauben, um nach alfonsinischem Sinne in der Gesellschaft akzeptiert werden zu können. Das begünstigte stark die Integration der Mudejaren, da Maria ein gemeinsames Element zwischen dem christlichen und muslimischen Glauben war.

Die muslimischen Einwohner Kastiliens konnten nicht ohne Grund vertrieben werden, denn erstens gab es seit der Zeit der muslimischen Herrschaften auf der Iberischen Halbinsel eine lange Tradition von Abkommen, wobei die Anhänger anderer monotheistischer Religionen unter strengen Bedingungen und hohen Steuern bleiben durften. Zweitens bedeutete diese Steuer ein unerlässliches Einkommen für die Krone und drittens gab es nicht genug Christen, um die eroberten Gebiete zu besiedeln und bewirtschaften. Dem zum Ausdruck gebrachten Verständnis Alfons' zufolge hatten die *Mudejaren* als Einwohner Kastiliens einen Platz und eine Funktion im gesellschaftlichen Körper. Gewiss war Alfons, wie andere christliche Könige auch, um die Bekehrung der Muslime besorgt, jedoch kommt in den *Siete Partidas* und in den *Cantigas de Santa Maria* an erster Stelle seine Sorge um die Integration der Nicht-Christen zum Ausdruck. „Man sollte kein gesellschaftliches Glied ausschließen, da sie einander helfen werden, um gut zu leben“, sagt Alfons im *SP* 2.10.1

Gleichzeitig regeln die *Partidas* den Kontakt zwischen Individuen unterschiedlicher Religionen, um deutlich intime Beziehungen zu verhindern. Das bedeutet, dass mit Integration nicht gemeint war, dass alle als gleich betrachtet werden sollten und sich miteinander mischen konnten.

Die Mauren als Feinde und böse Wesen erscheinen vor allem in den *Cantigas de Santa Maria* in lebendigen Farben, während sie in den *Siete Partidas* wegen ihres Irrtums, einem falschen Glauben zu folgen, verurteilt werden – also nicht wegen eines bössartigen Wesens. Eine Erklärung dafür kann man noch einmal in den literarischen Eigenschaften der

Cantigas und ihrer Zeitlosigkeit finden, da sie ein langes Spektrum von vergangenem und gegenwärtigem Geschehen aus Volksüberlieferungen und Alfons' Welt-, Gesellschafts-, und Geschichtsdarstellungen präsentieren. Auf diese Weise werden die Maurenbilder aus verschiedenen Zeiten dargestellt. Das Bild des grausamen Feindes gehörte zu einer bestimmten Epoche, nämlich zur Reconquista, die während der Regierungszeit Alfons' zu Ende ging. Am Ende seiner Regierung drehte sich seine Sorge vielmehr um den Aufstand des Adels, sodass Alfons seinen großen marokkanischen Feind – den Emir Yusuf – im April 1282 eine Botschaft schickte, in der er um Hilfe des Emirs gegen den Aufstand des Adels und seines Sohns Sancho bat.⁵⁰⁹

In den hier untersuchten Quellen lassen sich zwei weitere Maurenbilder identifizieren, mit denen die damaligen kulturellen Austauschprozessen eng in Verbindung standen: Das Bild des Gelehrten des Orients, das einen langandauernden Prozess von Kultur und Wissensaustausch repräsentierte, und das Bild des Mudejaren, das das jahrhundertlange Zusammen- oder Beieinanderleben der drei religiösen Kulturen ausdrückte. Diese drei Maurenbilder sind auch in der Tat Darstellungen von wirklichen Mittlern der kulturellen Austauschprozesse, deren Handeln und Beiträge im nächsten Teil dieser Dissertation erörtern werden.

Im Mittelalter waren einige Menschen auf der Suche nach einer Erklärung für ihre eigene Gesellschaftsstruktur, die hierarchisch organisiert war. Auf dieser Suche wurden sie durch die antiken Quellen und Autoren beeinflusst. Viele mittelalterliche Texte stellen die damalige Gesellschaft als Spiegel und Abbild des vollkommenen und hierarchischen Universums dar, wie es von den Gelehrten des Altertums erklärt worden war. In Wirklichkeit aber projizierten sie ihre eigene Gesellschaftsstruktur auf das antike Mikro-Makrokosmos-System, und als Ergebnis entstand das mittelalterliche Weltbild, in dem die hierarchische Struktur durch das – als naturgesetzlich und unumstößlich angenommene -Verhältnis Mikro-Makrokosmos gerechtfertigt wurde.

⁵⁰⁹ O'Callaghan, *El rey sabio*, 1999, 314.

5 MAURENBILDER, KULTURELLER AUSTAUSCH UND TOLERANZ: GRENZEN UND MÖGLICHKEITEN

Gelehrter, Mudejar und Feind. Diese drei in den Quellen identifizierten Maurenbilder repräsentieren auch drei wichtige Mittler in den kulturellen Austauschprozessen auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel sowie ihre Relationen und Praktiken, wie Widerstand, Verachtung, Konflikt, Aufwertung, Bewunderung, Versöhnung, Aneignung, Anpassung, Zusammenwirken, Koexistenz, Zusammenleben, und in einigen Fällen Anerkennung des Anderen. In diesem Zusammenhang lässt sich die Anmerkung von Herbers hinzuziehen, wonach Transfer gleichzeitig immer auch ein Problem der Wahrnehmung ist, weil sich Spiegelungen und Brechungen der Wirklichkeit ergeben.⁵¹⁰

In Hinsicht darauf ist das Ziel des folgenden Kapitels, die Bedeutung der Gelehrten, der Mudejaren und der muslimischen Feinde als aktive Mittler in den oben genannten Prozessen auf der Iberischen Halbinsel darzustellen. Als letztes wird der Frage nachgegangen, ob der Terminus Toleranz für die mittelalterliche Zeit und für die Handlungen Alfons' zutreffend ist, und wenn ja, welche Art von Toleranz damals propagiert und ausgeübt wurde. In diesem Zusammenhang wird auch hinsichtlich der Toleranzausübung ein Blick auf die heutigen Toleranzkonzeptionen geworfen.

Für die weiteren Untersuchungen des Kulturaustausches im Spanien des 13. Jahrhunderts ist es jedoch zunächst unerlässlich, zwei wichtige Begriffe aus der Forschungsliteratur klarzustellen, nämlich Europäisierung und Afrikanisierung.

5.1 Europäisierung und/oder Afrikanisierung Spaniens

Bezüglich des mittelalterlichen Spaniens wurden beide Begriffe erstmals von Antonio Ubieto Arteta verwendet. Dem Autor zufolge stehen Europäisierung und Afrikanisierung innerhalb eines Modernisierungsprozesses Spaniens, welcher seinen Anfang im 11. Jahrhundert hat. Der von Ubieto benutzte Modernisierungsbegriff bezieht sich auf die Öffnung Spaniens für die damaligen Lebensweisen und Institutionen aus dem übrigen Europa

⁵¹⁰ Herbers, „Europäisierung“ und „Afrikanisierung“, 2002, 28.

und Nordafrika, wobei viele Institutionen bis heute noch geblieben seien.⁵¹¹ Jedoch sei das treibende Element des gesamten Prozesses ein internes Ereignis gewesen: die Einnahme der *parias*, eine Art von Tribut, die Menge an Gold, die die muslimischen Könige der *taifas*⁵¹² zahlen mussten (siehe Kapitel 3.1), um den Frieden mit den christlichen Herren zu erkaufen. Dieses Gold sei der Auslöser der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung im christlichen Spanien des 11. Jahrhunderts gewesen, da es die Reconquista finanzierte.⁵¹³ Dem Autor zufolge gehörten zum Modernisierungsprozess Spaniens das damalige Wachstum des Handels, die daraus folgende Entwicklung der Städte, die Einführung des romanischen Stils im christlichen Spanien und die politische Entwicklung. Ubieto sieht in der Modernisierung nicht unbedingt nur positive Wirkungen, sondern er betont, dass diese Modernisierung auch unglückliche Konsequenzen brachte, wie den Bruch der damaligen iberischen „Einheit“ und die daraus folgende Entstehung zweier gegeneinander gerichteten Spaniens, die Scheidung des muslimischen vom christlichen Spanien.⁵¹⁴

1.4.26 Europäisierung

Die Europäisierung Spaniens bedeutet für Ubieto lediglich die Einführung von „europäischen“ Sitten in religiösen und kulturellen Bereichen auf der Iberischen Halbinsel, wie zum Beispiel die Durchführung der Beschlüsse des Laterankonzils (1059), den Wechsel vom westgotischen zum romanischen Kultus und die Verbreitung der Benediktiner- bzw. der Cluniazenserregel.

Der Autor betont, dass das christliche Spanien zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert getrennt von den europäischen „Problemen“ lebte. Zudem gab es in der damaligen Zeit quasi kein Verhältnis zwischen den Geistlichen Spaniens und Roms. Die meisten Klöster auf der Iberischen Halbinsel folgten dem westgotischen Kultus und seiner Liturgie. Die Akten des Konzils von Coyanza (1055) beschreiben die Umstände des geistlichen Lebens auf der Iberischen Halbinsel. Demzufolge unterschieden sich die spanischen Geistlichen kaum von den Laien, die meisten hatten keine Tonsur, trugen Waffen, lebten mit Frauen zusammen und

⁵¹¹ Ubieto Arteta/Reglá/Jover/Seco, Introducción, 1962, 100-101.

⁵¹² Nach dem Tod von Almoraviden (1092) wurde das Kalifat Córdoba in viele kleine muslimische Reiche (*Taifas*) aufgeteilt, die um die Hegemonie kämpften, und weil sie dadurch geschwächt waren, mussten sie den Frieden mit den christlichen Herren erkaufen. Siehe Unterkapitel 3.1.

⁵¹³ Ubieto Arteta/Reglá/Jover/Seco, Introducción, 1962, 100-104.

⁵¹⁴ Ubieto Arteta/Reglá/Jover/Seco, Introducción, 1962, 100,

wurden des Inzests, des Raubs, des Mords, der Hexerei und der Sodomie beschuldigt.⁵¹⁵ Erst Sancho III von Navarra (1004-1035) – von Ubieto „europeizador“ genannt – versuchte die Benediktregel in allen Klöstern seines Landes einzusetzen, was unter den Gläubigen und Geistlichen auf großen Widerstand stieß. Letztlich wurden die Normen des Laterankonzils erst während der Konzile von Santiago de Compostela, Nájera y Jaca (alle wurden im Jahr 1063 einberufen) in Spanien schließlich offiziell angenommen.

Ab 1071 verbreitete sich in ganz Spanien die Präsenz der cluniazensischen Mönche. Zuerst nahmen sie die wichtigsten Klöster jedes Reiches in Besitz und wurden in kurzer Zeit Bischöfe. Ubieto betont, dass ohne bekannte Ausnahme alle spanischen Bischofssitze am Ende des 11. Jahrhunderts von Cluniazensern – vor allem französischer Herkunft – besetzt wurden.⁵¹⁶ Die Auseinandersetzung zwischen den hispanischen und nicht-hispanischen Geistlichen war drastisch und dauerte bis ins 12. Jahrhundert. Die Besetzung der meisten Bischofssitze durch französische Mönche und der Wechsel von der alten Liturgie zur romanischen bewirkte gravierende Unzufriedenheit unter den örtlichen Einwohnern und hispanischen Geistlichen. In Bezug darauf erwähnt Ubieto eine Legende, die diese Unzufriedenheit ausdrückt. Die Legende erzählt, dass in Burgos ein Buch mit der hispanischen und ein anderes mit der romanischen Liturgie ins Feuer geworfen wurden. Das hispanische Buch sprang aus dem Feuer heraus und das romanische verbrannte.⁵¹⁷

Der Wechsel der Liturgie hatte Ubieto zufolge noch eine wichtige kulturelle Folge: Da die hispanische Liturgie und andere iberische Texte in westgotischen Buchstaben geschrieben wurden, die die französischen Mönche nicht lesen konnten, wurden die karolingischen Buchstaben der romanischen Liturgie in Spanien eingeführt. Auf diese Weise ging ein großer Teil der westgotischen Texte – und mit ihnen auch deren Kultur – mit der Zeit verloren.⁵¹⁸ Daraus folgert Ubieto, dass die Europäisierung Spaniens auch den Verlust der spanischen isidorianischen Kultur brachte.⁵¹⁹

1.4.27 Afrikanisierung

⁵¹⁵ Ubieto *Arteta/Reglá/Jover/Seco*, Introducción, 1962, 109; *García Gallo*, Las redacciones de los decretos, 1951, 25-39; *García Gallo*, El concilio de Coyanza, 1950, 275-633.

⁵¹⁶ Ubieto *Arteta/Reglá/Jover/Seco*, Introducción, 1962, 109.

⁵¹⁷ Ebd., 111.

⁵¹⁸ Ebd.

⁵¹⁹ Ebd., 109.

„Während die Christen Spaniens sich den Europäern zuwandten, afrikanisierten sich die Muslime“, ⁵²⁰ schreibt Ubieta. Diese Afrikanisierung Spaniens habe mit dem Einzug der Almoraviden auf der Iberischen Halbinsel begonnen. Sie waren ein berberisches Nomadenvolk, das der sehr strengen sunnitischen Lehre von Abdalah Ibn Yasin – von malikitischem Einfluss – folgte und Nordmarokko (1075) eroberte. Aus Anlass der Belagerung Toledos durch Alfons VI. (1085) bat der *taifa*-König von Sevilla, al-Mutamid (1068-1091), um die Hilfe der Almoraviden. Diese brachen 1086 zu einem Feldzug nach Europa auf. Bei diesem Vorstoß wurde Alfons VI. in der Schlacht bei Sagrajas geschlagen, ein Ereignis, das Ubieta als Grundlage für die Afrikanisierung Spaniens betrachtet. ⁵²¹ In der Folgezeit (bis 1092) setzten die Almoraviden durch die Annexion der *taifas* ihre Herrschaft in Andalusien durch. Die meisten Almoraviden ignorierten das Arabische und wurden von den muslimischen Spaniern als ungebildete rustikale Viehzüchter angesehen. Die Durchsetzung des puritanischen Islams der Almoraviden in der städtischen andalusischen Kultur führte zu erheblichen Widerständen. Ubieta betont, dass die religiöse Rigidität der Almoraviden die alte orientalische Kultur zerstörte, die in Andalusien bewahrt wurde. Das Erbe dieser alten Kultur wurde dann durch die christlichen Übersetzungen gerettet. ⁵²² Nach der Meinung Ubietos bedeutete die Afrikanisierung Spaniens den Verlust der glänzenden Kultur Andalusiens und die Verengung der religiösen Toleranz. Seine These lautet, dass diese intransigente Afrikanisierung mit der gleichzeitigen Europäisierung Spaniens ein antimuselmanisches Gefühl auslöste und zum ersten Mal zur gewaltsamsten Auseinandersetzung zwischen widerstreitenden Parteien führte, zur Reconquista. ⁵²³

1.4.28 Problematik

Im Werk Ubietos sieht Klaus Herbers unter anderem eine spanische Antwort auf die Interpretationsweisen französischer Forscher, die die Wendezeit des 11./12. Jahrhunderts ausschließlich mit französischen Einflüssen begründet hatten. ⁵²⁴ Herbers nimmt als Beispiel einer solchen Interpretation das Buch von Marcelin Defourneaux „Les Français en Espagne

⁵²⁰ Ebd., 111.

⁵²¹ Ebd.

⁵²² Ebd., 113.

⁵²³ Ebd., 113-114.

⁵²⁴ Herbers, „Europäisierung“ und „Afrikanisierung, 2002, 20.

au XIe et XIIe siècles“.⁵²⁵ Dort scheinen fast alle Neuansätze jener Zeit im Namen der „Grande Nation“ repräsentiert zu sein. Jedoch sind nach der Meinung von Herbers weder die angesprochenen Prozesse noch die Quellenzitate einfach auf das heutige Frankreich zu beziehen, denn *Itali*, *Theutoni*, *Burgundi* und *Lotharingi*, päpstliche Einflüsse oder römische Gebräuche können nicht einfach unter dem Stichwort: „Les Français en Espagne“ geführt werden.⁵²⁶

Herbers betont, dass man im Kontext der Wiederbesiedlung der von den Christen eroberten Gebiete auf der Iberischen Halbinsel und der Organisation weltlicher und kirchlicher Herrschaften auch neue rechtliche Grundsätze und Formen benötigte, zu deren Entwicklung die Vorbilder der Länder jenseits der Pyrenäen anregen konnten. Der Autor schreibt, dass diese Entwicklung von einigen Forschern mit der problematischen Bezeichnung Europäisierung Spaniens gekennzeichnet wird. Auf Grundlage von Ubietos Bezeichnung haben daraufhin Forscher Folgendes als Europäisierung charakterisiert: die Übernahme der römischen Liturgie und Kirchenordnung, den wachsenden Einfluss der Benediktregeln und des Papsttums, die Besetzung von Bischofssitzen mit französischen Klerikern, den Wechsel von der westgotischen Schrift zur karolingischen Minuskel, die Ansiedlung von Adligen und Bürgern – besonders französischer Herkunft – sowie eine zunehmende dynastische Verbindung zu adligen Geschlechtern aus Frankreich.⁵²⁷

Laut Herbers wird mit dem Begriff Afrikanisierung ein Prozess bezeichnet, der zu einem verstärkten Einfluss Nordafrikas auf das muslimische Spanien führte und mit den Dynastien der Almoraviden und Almohaden verbunden war. Die Zeit der Almoraviden und der Almohaden in Spanien als Afrikanisierung zu bezeichnen, hätte nach Meinung Herbers’ insofern eine Berechtigung, als beide Dynastien ihren Ursprung in den Berberreichen Nordafrikas hatten und das muslimische Spanien dieser Zeit mit dem nördlichen Afrika in wechselhaften und teilweise engen Verbindungen stand.⁵²⁸

Jedoch nennt Herbers zwei wichtige Aspekte zur Problematisierung der Begriffe Europäisierung und Afrikanisierung:

1. Es ist problematisch, einen Teil Europas, die Iberische Halbinsel, zu europäisieren. Der Begriff Europäisierung geht implizit davon aus, dass Spanien nicht zu Europa gehörte. Wo

⁵²⁵ Defourneaux, Les Français, 1949.

⁵²⁶ Herbers, „Europäisierung“ und „Afrikanisierung“, 2002, 20.

⁵²⁷ Ebd., 14-15.

⁵²⁸ Ebd., 17.

sich das Zentrum und wo sich die Peripherie Europas befinden, scheint für Benutzer des Begriffs häufig festzustehen.

2. Der Begriff Afrikanisierung wird seinerseits stärker für Spanien verwendet, da der Schwerpunkt der almoravidischen und almohadischen Herrschaftsbildung zunächst in Nordafrika lag. Den Beiträgen der Orientalisten zufolge prägte jedoch eher die muslimische Kultur aus Andalusien den nordafrikanischen Raum. „Ging es vielleicht eher um eine Hispanisierung Afrikas, als um eine Afrikanisierung Spaniens?“⁵²⁹

Herbers fragt weiter: Worauf könnte die Wahl der Paradigmen Europäisierung und Afrikanisierung weiterhin basieren? Oftmals wird im aktuellen Diskurs der Begriff Europäisierung als synonym zu Modernisierung und „Verwestlichung“ verwendet. Dabei bezeichnet Europäisierung häufig die „Europäischen Expansion“, wie die Zeit der Kolonisation der Neuen Welt inzwischen meist genannt wird, aber auch den langen, darauf folgenden Prozess als „Europäisierung der Erde“. Zu dem letzten Fall werden beispielsweise die Modernisierungsprozesse in Russland während des 19. Jahrhunderts gerechnet und mit dem „Etikett“ Europäisierung versehen und charakterisiert. „Dabei lag das Ziel unter anderem darin, ein bisheriges Randgebiet mit einer eigenen Identität auszustatten und die Brückenfunktion des Landes hervorzuheben“.⁵³⁰

Bezüglich der methodischen Orientierung schlägt Herbers vor, dass die mittelalterlichen iberischen Phänomene, wie z. B. die Übernahme der Benediktregel oder der karolingischen Schrift mit Zwischenstufen und Widerständen, unter dem Aspekt des Kulturtransfers aufzufassen sind. Sie zeigen nach Meinung des Autors, dass es nicht um Import oder Exporte ging, sondern um die vielfach langfristige Entstehung neuer Systeme. Auch die Übernahme arabischen Wissens in den neu gefertigten Übersetzungen sei keine „schlichte Rezeption“ gewesen, sondern ein Umstand, in dem die neuen Kenntnisse oft nach Vorbedingungen in vorhandene Wissensbestände verarbeitet und neu eingefügt werden mussten. Vor dem Kontext des Kulturaustausches auf der Iberischen Halbinsel stellt der Autor fest, dass Räume unterschiedlich zu konzipieren sind, Zentrum und Peripherie bleiben keine festen Größen.

Der Autor stellt abschließend ein Anliegen der Neuen Kulturgeschichte zur Diskussion. Der jüngste kulturgeschichtliche Ansatz stellt eine Zusammengehörigkeit und Einheit des „europäischen Kulturraums“ und dessen Zurückführung auf eine mittelalterliche

⁵²⁹ Ebd., 18.

⁵³⁰ Ebd., 21.

Einheit in Frage. Die Einheit geht auf ein komplexes Mit- und Gegeneinanderwirken verschiedener Faktoren zurück, die lange Zeit nebeneinander bestanden, aber nicht voneinander ableitbar waren. „Viele Leistungen des Mittelalters sind aus einer regional- oder nationalkulturellen Entwicklung nicht erklärlich, sondern basieren auf Transferprozessen. Der Aspekt des Kulturtransfers eröffnet die Chance, quer zur üblichen Vorstellung nationalkultureller „Entwicklung“ Unterschiede zu beschreiben und ihre Wirkungsweise zu bestimmen: Begegnungen und Konkurrenzen, wechselseitige Attraktionen und Abstoßungen, Chancen zur Modernisierung und Bedingungen der Stagnation“.⁵³¹

In derselben Forschungslinie wie Herbers analysiert Michael Borgolte in seiner Abhandlung *Wie Europa seine Vielfalt fand*⁵³² verschiedene Äußerungen der Geschichtswissenschaftler bezüglich der Debatte über die historische Einheit Europas. Dabei stellt er fest, dass die Einheitsvorstellung unhaltbar ist. Es sei der Auftrag der Wissenschaft, die „Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu ordnen und Einheit herzustellen“⁵³³. Es gehe in der Geschichte immer um eine gedachte Einheit, um einen hypothetischen Entwurf, und nicht um eine Einheit als objektive Größe. Diese gedachte Einheit werde stets unvollkommen sein und könne nie ohne Alternativen bleiben. Abgesehen von den inneren Widersprüchen jedes Einheitsentwurfs komme es auf die Pluralität von Einheitskonzepten an. Die Geschichtswissenschaft könne vorerst nicht die Geschichte Europas, sondern nur Geschichten Europas anstreben oder, in anderen Worten, Geschichtsbilder hervorbringen, die gerade wegen ihrer unvermeidlichen Verzerrungen die Gegenentwürfe zu sich selbst provozieren.⁵³⁴ Borgolte betont, dass nach der Theoriedebatte in der gegenwärtigen Geschichtswissenschaft Europas Vielfalt in Europas Einheit nicht aufgeht, sondern dass die Vielfalt der Erscheinungen in einem gedachten historischen Rahmen häufig als Abweichendes in Erscheinung tritt. Dem Autor zufolge habe die Geschichtsforschung die Differenzen der europäischen Geschichte in jüngster Zeit neu entdeckt. Ein Bewusstsein von Differenz und Vielfalt habe sich im Mittelalter in der Auseinandersetzung zwischen Anhängern verschiedener Religionen, die dem Glauben an den einen Schöpfergott anhängen, gebildet, das sich niemals wieder unter Verweis auf eine verlockende Einheit überdecken oder auslöschen ließ.⁵³⁵

⁵³¹ Ebd., 25.

⁵³² *Borgolte*, *Wie Europa seine Vielfalt fand*, 2005, 117- 163.

⁵³³ Ebd., 124.

⁵³⁴ Ebd., 124.

⁵³⁵ Ebd., 163

Meines Erachtens stellt die mittelalterliche Iberische Halbinsel ein klares und eindrucksvolles Beispiel dieses dreifach monotheistischen Europas dar, von dem Borgolte spricht. Nirgendwo in Europa lebten so viele Christen, Juden und Muslime zusammen und gerade deswegen bietet uns Spanien zahlreiche Widersprüche von Duldung und Ablehnung, Kooperation und Verfolgung, Respekt und Verachtung, Bündnissen und Kriegen, die allesamt Äußerungen der Vielfalt Europas sind. Die Geschichte der Iberischen Halbinsel, eine Geschichte Europas, bietet uns auch Beispiele von Ergebnissen der Begegnung zwischen den drei monotheistischen Kulturen: Verflechtung, Konkurrenz, Aneignungen und die darausfolgende eigene Differenzierung gegenüber dem Anderen, das heißt die Konstruktion einer Identität, die gerade deshalb als notwendig angesehen wurde, weil die Gefahr und Angst vor dem Verlust des Eigenen gegenüber dem Anderen zu groß war.

Und wenn man davon ausgeht, dass sowohl das Christentum als auch das Judentum und der Islam zusammen an der Konstruktion der Werte⁵³⁶ und Kulturen Europas Anteil haben, dann verliert das Konzept der Europäisierung Spaniens seinen Sinn. Denn dieses Konzept bezieht sich lediglich auf die christliche romanische Tradition im Kontrast zu der christlichen westgotischen und der muslimischen Tradition.

Bezüglich des Begriffes Afrikanisierung stimme ich mit Herbers darin überein, dass der berberische nordafrikanische Ursprung der Almoraviden und Almohaden, die teilweise enge Beziehung zwischen dem muslimischen Spanien und dem nördlichen Afrika und die Verengung der religiösen Toleranz in Andalusien nicht dafür ausreichen, um von einer Afrikanisierung Spaniens zu sprechen. Wie Ubieto selbst betont, wurden die Almoraviden von den Andalusiern als unkultivierte Fremde angesehen.⁵³⁷ In Andalusien hatten sich die Almoraviden durch ihre Sittenstrenge und ihren Rigorismus, aber auch durch Übergriffe der afrikanischen Soldaten unbeliebt gemacht.⁵³⁸ Jedoch kann man feststellen, dass die Fremden sich schnell an das örtliche Regierungs- und Armeesystem anpassten.⁵³⁹ Andalusische Gelehrte, Verwaltungsfachleute und Architekten waren bald von ihnen hoch angesehen.⁵⁴⁰ Zudem übernahmen die Almoraviden viel von der andalusischen Baukunst, vor allem in den

⁵³⁶ Ebd., 163. Zudem *Borgolte*, Christen, Juden und Muselmanen. 2006, 300: „Das Christentum verdankte seine Vorrangstellung also der besondern historischen Konstellation, durch die ihm die Auseinandersetzung mit dem Heidentum in erster Linie zufiel. Es gibt keinen überzeugenden Grund für die Annahme, dass Juden oder Muslime, wären sie an der Stelle der Christen gewesen, ihre Chance schlechter genutzt hätten.“

⁵³⁷ *Ubieto Arteta/Reglá/Jover/Seco*, Introducción, 1962, 112-113.

⁵³⁸ *Singer*, Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel, 2001, 298. Siehe auch *El Hour*, La administración judicial almorávide en al-Andalus, 2006; *Clot*, Al Andalus, 2002, 166-175.

⁵³⁹ *Ubieto Arteta/Reglá/Jover/Seco*, Introducción, 1962, 113.

⁵⁴⁰ *Singer*, Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel, 2001, 298.

Residenzen und an den Höfen der Gouverneure. Die andalusische Architektur wirkte sich auch auf die Städte der Almoraviden im Maghreb aus: Die Moscheen von Algier und Tlemcen sowie die Erweiterung der Qarawiyyin von Fes sind Zeugen almoravidischen Bauwillens und spanisch-arabischer Architektur.⁵⁴¹

Die Almohaden waren, wie auch die Almoraviden, bezüglich der Religionsrichtung Sunniten von berberischer Herkunft. Beide Dynastien hatten einen religiösen Ursprung, wurden aber bald durch militärisch-politische Machtbestrebungen verformt. Sie stellten eine geschlossene Gesellschaft dar, die Hegemonie beanspruchte. Ein bedeutender Unterschied in ihren Lehren besteht darin, dass die Almohaden durch Ibn Tumart von den Werken al-Gazalis beeinflusst wurden, die die Versöhnung von Orthodoxie und islamischer Mystik förderten, während die Almoraviden die Werke al-Gazalis verbrannten. Die religiöse Strenge charakterisierte aber auch die Almohaden: Absolutes Verbot aller berauschenden Getränke und Verpflichtung zum Gebet und zum Heiligen Krieg (*ġihād*). Bei der Rechtsprechung wurde direkt auf die Quellen (Koran und Sunna) Bezug genommen, sie basierte auf der Ablehnung der individuellen Interpretation.⁵⁴² Die Rechtsschulen (*madāhib*) wurden auch abgelehnt. Trotz der Strenge der Lehre der Almohaden gab es Ausnahmen an den Höfen Abu Ya qub Yusufs (1163-1184) und Abu Yusuf Ya qub al-Mansurs (1184-1198), was Blütezeiten Andalusiens waren. Abu Ya qub Yusuf holte spanische Muslime an seinen Hof und zog den Umgang mit ihnen vor. Die Philosophen Averroes, der große Kommentator des Aristoteles, und Ibn Tufayl, der Autor des berühmten philosophischen Romans *Hayy ibn Yazan*, waren Abu Ya qub Yusufs Günstlinge und mussten vorübergehend aus der Schusslinie fanatischer almohadischer Rechtsgelehrter genommen werden. Unter der Herrschaft von Abu Yusuf Ya qub al-Mansur kamen an seinem Hof die Dichtung, Wissenschaften und Philosophie zur Blüte. Paradoxerweise wirkte sich zur gleichen Zeit die Strenge der almohadischen Doktrin stark auf die Gesellschaft aus. Infolgedessen wurden Bücher verbrannt und in demselben Strom wurden Freigeister, wie z. B. Averroes, angefeindet.⁵⁴³

Meines Erachtens war das Ergebnis der Begegnung von spanischen und nordafrikanischen Muslimen in Andalusien weder die Dominanz der andalusischen Kultur im Maghreb noch die Überlegenheit der almoradischen und almohadischen Lehren in Spanien. Vielmehr handelte es sich um eine Art Verflechtung von beiden und die daraus folgende neue Entwicklung und die Entstehung von Freiräumen, in denen mal die eine Kultur, mal die

⁵⁴¹ Ebd.

⁵⁴² Ebd., 300.

⁵⁴³ Ebd., 303.

andere sich besser ausdrücken konnte. Ich bin der Meinung, dass Kulturen in ständiger Bewegung sind, die von Austauschprozessen angetrieben werden, seien es friedliche oder konfliktgeladene Prozesse. Daher ist es problematisch von einer Afrikanisierung des muslimischen Teils oder einer Europäisierung des christlichen Teils Spaniens zu reden, da beide Konzepte eine Einbahnstraße bezeichnen. Vielmehr ist es besser, die Austauschprozesse einer Gesellschaft zu Grunde zu legen, da diese den komplexen Vorgänge wesentlich gerechter werden als eindimensionale Begriffe.

1.4.29 Eurozentrismus

Zum Abschluss der Diskussion bezüglich der Begriffe Europäisierung und Afrikanisierung soll im Folgenden auf einen weiteren problematischen Aspekt des Begriffs Europäisierung eingegangen werden. Europäisierung ist nämlich nicht nur ein eindimensionaler Begriff, wie oben gezeigt wurde, sondern auch mit dem Konzept des Eurozentrismus in der postkolonialen Geschichtsschreibung verbunden.

Sebastian Conrad und Shalini Randeria erwähnen im Band *Jenseits des Eurozentrismus* zwei Annahmen, die konstitutiv für den Eurozentrismus sind: Zum einen wird die moderne Geschichte als Ausbreitung europäischer und westlicher Errungenschaften beschrieben, so dass die einzig denkbare Zukunft der Welt in ihrer fortschreitenden „Verwestlichung“ zu bestehen scheine. Zum anderen wird dabei die europäische Entwicklung als eine Erfahrung *sui generis* begriffen, die gänzlich innerhalb der Tradition und Geschichte Europas erklärt werden könne. Europa und die „Anderen“ entwickelten sich demzufolge unabhängig voneinander, bevor die Ergebnisse des europäischen Fortschritts exportiert wurden. Die Geschichte der Modernisierung erscheine so als eine Geschichte der Diffusion, als ein Transfer von den nordwesteuropäischen Metropolen in die Peripherie und die Dritte Welt.⁵⁴⁴

Mir ist klar ersichtlich, dass die Neuzeitler und die Mediävisten ein gemeinsames Objekt der Kritik haben, und zwar das Entwicklungsmodell, wonach die Welt ein bestimmtes technisches und intellektuelles Verbreitungszentrum hat, welches Nordwesteuropa (bezüglich der Neuzeit) oder Mitteleuropa (bezüglich des Mittelalters) sei. Diese Gemeinsamkeit liegt wahrscheinlich darin, dass alles Europäische stets als klar definierte Einheit gedacht und als

⁵⁴⁴ Conrad/Randeria (Hrsg.), *Jenseits des Eurozentrismus*, 2002, 13.

Vorbild für die Entwicklung der Menschheit angesehen wurde. In einer postkolonialen Geschichte stellte die Geschichtswissenschaft zunächst die Frage nach dem Anderen und dem Fremden, also nach dem Nicht-Europäischen. Erst in jüngster Zeit – wie Borgolte betont – entdeckte die Geschichtsforschung die Differenzen der europäischen Geschichte neu.⁵⁴⁵

Die Herausforderung besteht nun nicht darin, eine neue Definition von Zentrum und Peripherie zu schaffen, da dieses Model nicht mehr anwendbar ist. Eine Gesellschaft ist keine unabhängige Einheit, da die kulturelle Einheit selbst bereits ein fragwürdiger Faktor ist,⁵⁴⁶ sondern ein Aufbau, der aus Eigenem und Fremdem entsteht. Deshalb liegt die Herausforderung darin, die Mechanismen von Austauschprozessen und Interaktionen unter den Gesellschaften zu begreifen.

5.2 Die kulturelle Blüte Andalusiens

Um die Bedeutung der Gelehrten als Mittler in dem kulturellen Austauschprozess verstehen und erörtern zu können, wird zunächst die kulturelle Geschichte Spaniens während der muslimischen Herrschaft bis zur *taifas*-Zeit schematisch dargestellt.

1.4.30 Das Emirat

Der omaijadische Emir Abd ar-Rahman II. (822-852) trat als großer Mäzen in der Geschichte Andalusiens auf, als Förderer der Künste. Seine Regierungszeit war von einer literarischen und künstlerischen Blüte geprägt, deren Auswirkungen noch lange wahrgenommen werden sollten. Er war der erste, der die Entwicklung der arabisch-andalusischen Wissenschaften nachhaltig beeinflusste.⁵⁴⁷ Die Regierung ar-Rahmans II. wurde zudem von orientalischen Einflüssen gekennzeichnet, die unter der Regierung seines Vaters, al-Hakams I. (796-822), bereits erlebt wurden.⁵⁴⁸ Unter al-Hakam I. Herrschaft waren alle, die von der omaijadischen Sippe aus Osten ins Emirat kamen, willkommen und bekamen häufig sogar staatliche Unterstützung. Im Heer wurde der Zuzug von östlichen Ausländern –

⁵⁴⁵ Borgolte, *Wie Europa seine Vielfalt fand*, 2005, 163.

⁵⁴⁶ Ebd., 124.

⁵⁴⁷ Vernet, *La cultura hispanoárabe*, 1978, 28.

⁵⁴⁸ Levi-Provençal, *España musulmana*, 1957, 5 u. 314; Singer, *Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel*, 2001, 267.

besonders Syrern – gern angenommen. Dies galt auch für Dichter, Gelehrte und Kaufleute, die eine bedeutende Stellung am Hof Hakams I. und an den Höfen seiner Nachfolger erhielten.⁵⁴⁹ Obwohl Andalusien lange mit internen Problemen und mit der Konsolidierung seiner Macht auf der Halbinsel beschäftigt gewesen und seit der politischen Abspaltung von Nordafrika vom Orient getrennt war, öffnete es sich nun im kulturellen Bereich dem Osten.

Der Kalifenhof Bagdads stand als Vorbild für den höfischen Lebensstil im omaijschen Teil Spaniens. Von dort kam ein Mann nach Spanien, der von den Orientalisten als Persönlichkeit und Vertreter der östlichen Kultur in damaligem spanischen Hof immer wieder genannt wird, der persische Sänger und Musiker Ali b. Nafi Ziryab, ein Freigelassener des Kalifen al-Mahid (Bagdad, 775-785), der nach Córdoba gerufen wurde und dort den Lebensstil Bagdads einführte. Ziryab gründete in Córdoba ein Konservatorium, wo man nach seinen Methoden unterrichtete. Als hervorragender Dichter hatte Ziryab auch Astronomie und Geographie studiert, Wissensgebiete, die den Emir aufs Höchste interessierten. Ziryab veränderte tiefgreifend den Lebensstil der Oberschicht Andalusiens.⁵⁵⁰

1.4.31 Das Kalifat

Bezüglich des Mäzenatentums wirkte der erste Kalif, Abd ar-Rahman III. (912/929-961), noch mehr als die abbasidischen Kalifen als Schutzherr für kulturelle Betätigungen aller Art.⁵⁵¹ Jedoch brachte die Zeit der Regierung seines Sohnes, Al Hakams II. (961-976), außer einer Periode des Friedens und des Wohlstands, die größte Förderung der Wissenschaften und der Künste in der Geschichte des Kalifats von Córdoba.⁵⁵² Das orientalische Wissen und die orientalische Kultur wurden dem Kalifen Hakam II. von Gelehrten aller Disziplinen zugeführt, von Philosophen, Historikern, Mathematikern, Dichtern, aber auch von Kaufleuten, Flüchtlingen sowie einfachen Reisenden. In Córdoba der Zeit Hakams II. gab es rund zwanzig Bibliotheken. Allein die Bibliothek des Kalifen soll 400.000⁵⁵³ Bände zusammengetragen haben.⁵⁵⁴ Die Leidenschaft des Kalifen von Córdoba fand Nachahmer. Der

⁵⁴⁹ Vernet, *La cultura hispanoárabe*, 1978, 29; Singer, *Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel*, 2001, 278.

⁵⁵⁰ Levi-Provençal, *España musulmana*, 1957, 314 Vernet, *La cultura hispanoárabe*, 1978, 29; Singer, *Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel*, 2001, 274.

⁵⁵¹ Levi-Provençal, *España musulmana*, 1957, 315-316.

⁵⁵² Ebd., 316-317.

⁵⁵³ Vernet, *La cultura hispanoárabe*, 1978, 36; Levi-Provençal, *España musulmana*, 1957, 319.

⁵⁵⁴ Unter der Herrschaft al-Mansurs gingen die meisten Bücher verloren, wegen einer angeblichen „Reinigung“, die die konservativen Rechtsgelehrten unternahmen. Die Bücher, die nicht zerstört wurden,

König von Zaragoza war ein exzellenter Mathematiker und Astronom. Der von Badajoz verfasste eine Enzyklopädie von hundert Bänden und vereinigte so das ganze Wissen seiner Zeit.

Wichtig zu betonen ist die Tatsache, dass Andalusien seinen eigenen kulturellen und wissenschaftlichen Stil entwickelte, trotz der Vorliebe für orientalische Themen und der Einwanderung von ausländischen Künstlern und Gelehrten. Oder besser gesagt, gerade wegen dieses Zusammentreffens verschiedener kultureller Strömungen entwickelte Andalusien einen einzigartigen Stil.⁵⁵⁵

5.2.1.1 Außenpolitische Beziehungen während der Kalifatzeit

Zwischen dem 8. und 11. Jahrhundert war das muslimische Spanien überhaupt nicht vom christlichen Europa isoliert, vielmehr erwiesen sich politische Beziehungen als besonders bedeutsam. In einigen Fällen erforderte es die Politik sogar, dass muslimische und christliche Adelsfamilien Ehen miteinander schlossen. Der erste Kalif, Abd ar-Rahman III (912/929-961), war beispielweise der Sohn einer fränkischen Dame, die ihm seine blonden Haare und eher nordischen als mediterranen Züge vererbt hatte.⁵⁵⁶ Weitere Beispiele sind Emir Abdallah von Córdoba (888-912), der Sohn Mohammeds I. und einer fränkischen Prinzessin war, sowie Abd ar-Rahman Schajul (1008-1009), der jüngste Sohn von al-Mansur und einer Christin, der Tochter des Königs von Pamplona, die ihrem Sohn in Erinnerung an ihren Vater, Sancho García, den Namen Schajul (Sanchuelo, der kleine Sancho) gegeben hatte.

Viele christliche Grafen aus Nordspanien baten den ersten Kalifen von Córdoba um Unterstützung bei Erbfolgestreitigkeiten und waren als Gegenleistung bereit, dem Kalifen ihre Ehre zu erweisen.⁵⁵⁷ Beispiele dazu sind nicht selten, wie im Fall von Sancho dem Dicken, König von León, der in Begleitung seiner Großmutter, der Königin von Navarra, in Córdoba den Kalifen um Medikamente gegen seine Krankheit und zugleich um eine Armee gegen

landeten in den adligen Kreisen der Städte, der späteren kleinen Königreiche, der sogenannten *taifas*. Vgl. Singer, *Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel*, 2001, 282; *Levi-Provençal*, *España musulmana*, 1957, 320.

⁵⁵⁵ Herbers, *Geschichte Spaniens*, 2006, 134.

⁵⁵⁶ Cordero Riveira, *La Espana Musulmana*, 1996, 51.

⁵⁵⁷ Singer, *Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel*, 2001, 1280; *Ubieta Arteta/Reglá/Jover/Seco*, *Introducción*, 1962, 95-97.

seine Feinde bat. Abd ar-Rahman III. ließ ihn vom Rabbiner Hasdai⁵⁵⁸ behandeln und stellte ihm militärische Hilfe zur Verfügung. Auf diese Weise kamen immer wieder christliche Gesandtschaften nach Córdoba, baten den Kalifen um Hilfe zu Gunsten entthronter Fürsten, die dann im Gegenzug befestigte Plätze und die Anerkennung seiner Souveränität anboten. In der Zeit Hakams II. (961-976), des zweiten Kalifen, kamen Abgesandte des Grafen von Barcelona, Salamanca, Asturien und Galicien sowie des Königs Sancho fast jedes Jahr nach Córdoba.⁵⁵⁹

Selbst der Kaiser von Byzanz stellte Kontakte mit Andalusien her. Im Jahr 839/840 wurde Abd ar-Rahman II. gemeldet, dass ein Gesandter des byzantinischen Kaisers Theophilos in Spanien angekommen und auf dem Weg nach Córdoba sei. Theophilos war ein Bewunderer der arabischen Kultur, stand aber mit den Abbasiden und ihren nordafrikanischen Verbündeten im Krieg. Sein Gesandter namens Kratios, Dolmetscher am Hof zu Konstantinopel, hatte den Auftrag, einen Brief zu übergeben, in dem Theophilos den Abschluss eines Freundschaftsabkommens vorschlug.⁵⁶⁰ Eine sehr konkrete Forderung war beigefügt: die Rückgabe Kretas. Die Insel befand sich in der Hand von Andalusiern, die nach einem Aufstand im Jahr 818 geflohen waren und sich auf Kreta festgesetzt hatten. Sie plünderten die Küsten Kalabriens und Süditaliens bis hinauf nach Salerno.⁵⁶¹

Um die Mitte des 10. Jahrhunderts schickte Abd ar-Rahman III. eine Gesandtschaft unter Führung des mozarabischen Bischofs Rabi Ibn Said mit dem Auftrag nach Konstantinopel, Kunstgegenstände für Madinat az Zahra zu erwerben.⁵⁶² Daraufhin brachte der Bischof eine mit Statuen geschmückte Brunnenschale nach Córdoba, die damals große Bewunderung auslöste. Im Jahr 949 war es Kaiser Konstantin IV. Porphyrogennetos, der mehrere Gesandte zu Abd ar-Rahman III. schickte, die dort mit allen Ehren empfangen wurden. Sie überbrachten eine prächtig illustrierte Handschrift der *Materia Medica* von Dioskorides (diese ist eines der berühmtesten Bücher, die am Hof Alfons' des Weisen aus dem Arabischen ins Kastilische übersetzt wurden). Da niemand in Córdoba die Sprache des Werkes – im antiken ionischen Dialekt – verstehen konnte, schickte der Kaiser dem Kalifen kurz darauf einen Mönch, der nicht nur das Buch ins Arabische übersetzte, sondern auch das

⁵⁵⁸ Hasday ibn Schaprut war ein jüdischer Arzt, Wesir des Kalifen ar-Rahman III. und Botschafter von Córdoba. Er war auch Mäzen und der einflussreichste Mann des Kalifats. Vgl. *Amador de los Rios*, *Historia de los judios*, 1984, 144-158; *Baer*, *Historia de los Judios*, 1998, 27-28; *Vernet*, *La cultura hispanoárabe*, 1978, 39.

⁵⁵⁹ *Ubieto Arteta/Reglá/Jover/Seco*, *Introducción*, 1962, 95-97.

⁵⁶⁰ *Torres Balbás*, *Arte Califal*, 1957, 373.

⁵⁶¹ *Ubieto Arteta/Reglá/Jover/Seco*, *Introducción*, 1962, 98-99.

⁵⁶² *Torres Balbás*, *Arte Califal*, 1957, 436.

berühmte Gegengift „Theriak“ verfertigte, indem er die Pflanzen bestimmte, aus denen dieses kostbare Arzneimittel gegen Schlangengift und Giftanschläge zusammengesetzt war.⁵⁶³

Auch Kaiser Otto I. stand in Kontakt mit Andalusien. Das Thema der Korrespondenz zwischen Otto, damals König des Ostfrankenreichs, und Abd ar Rahman III. sollten die andalusischen Piraten gewesen sein.⁵⁶⁴ Im Jahr 953 sandte Otto den Mönch Johannes von Gorze zum Kalifen. Es scheint, dass es ein Verständnisproblem zwischen den Herrschen gab, da der Kalif die Annahme des Briefs Ottos verweigerte. Vermutlich hatte der Brief provokative Aussagen gegen den Propheten Mohammed und den Islam, die das Leben Johannes' als Gesandter in Gefahr bringen konnten.⁵⁶⁵ Schließlich schickte der Kalif den Mozaraber Racemundo, Bischof von Elvira (derselbe oben erwähnte Rabi Ibn Said), an den Hof Ottos I.,⁵⁶⁶ um das Missverständnis zu klären. Infolgedessen wurde der Brief Ottos durch neue Briefe ersetzt, die am Hof Rahmans III. empfangen werden konnten. Die Orientalisten vermuten, dass es Absicht der Korrespondenzen war, keine religiösen Streitigkeiten zu provozieren, sondern das Problem der andalusischen Piraten zu diskutieren und die Einwirkung Córdobas auf die Piraten zu fordern. Die andalusischen Seeräuber hatten die Küsten Liguriens erreicht und bedrohten die Pilgerfahrt nach Rom. Darin bestand gewiss ein bedeutendes Problem für die Pläne Ottos, der seinen Einfluss auf Italien seit den Fünfzigerjahren intensivierte, eine politische und militärische Strategie, die in seiner Kaiserkrönung im Jahr 962 kulminierte. In diesem Kontext, betont del Río, kann man davon ausgehen, dass die wahre Absicht Ottos darin bestand, sich zumindest die Neutralität des Kalifen zu sichern.⁵⁶⁷

All diese oben dargestellten Beispiele für Kontakte zwischen dem muslimischen Spanien und christlichen Königreichen in Europa zeigen, dass die Außenpolitik Andalusiens zur omaijadischen Zeit mit den christlichen Reichen Europas einen Hintergrund aufweist, der den Durchzug von Gelehrten nicht behinderte, sondern sogar in bestimmten Fällen begünstigen konnte. Selbst wenn das Ereignis nicht so glücklich war wie bei dem dreijährigen Aufenthalt Johannes' von Gorze in Córdoba, ist es immerhin ein Ereignis, das einen näheren Eindruck des Fremden formte und den Erfahrungs- und Wissensaustausch ermöglichte.

⁵⁶³ Singer, *Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel*, 2001, 282; *Levi-Provençal*, *España musulmana*, 1957, 234; *Herbers*, *Geschichte Spaniens*, 2006, 88 und 100; *Menocal*, *Die Palme im Westen*, 2003, 114-116.

⁵⁶⁴ *Ramirez del Río*, *Al-Andaluz y el Sacro Imperio*, 2002, 46.

⁵⁶⁵ Ebd., 43-61; *Vernet*, *La cultura hispanoárabe*, 1978, 37; *Singer*, *Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel*, 2001, 282; *Clot*, *Al Andalus*, 2002, 107.

⁵⁶⁶ *Jacob*, *Arabische Berichte*, 1927.

⁵⁶⁷ *Ramirez del Río*, *Al-Andaluz y el Sacro Imperio*, 2002, S. 46.

Weiterhin könnte es sein, dass die neutrale Atmosphäre zwischen Andalusien und den beiden christlichen Kaiserreichen viele weitere nicht nachgewiesene Begegnungen und den daraus folgenden Austausch ergeben hat.

1.4.32 Die Zeit der *taifas*

In der Fehdezeit (1031-1090) unter den kleinen muslimischen Königreichen, den so genannten *taifas* (siehe Kapitel 3.1), kam – trotz aller Gewalt und Grausamkeit – auch die Zeit, in der der Lebensstil Córdobas zum Vorbild wurde und nicht mehr der Bagdads. In der Tat verdecken die das 11. Jahrhundert prägenden Zusammenstöße, die Kämpfe zwischen Dynastien und innerhalb von Dynastien, ein intellektuellen Aufschwung, die bei den *taifas*-Königen ein hohes Niveau erreichte. Für jeden dieser Kleinkönige waren Córdoba und das alte Kalifat das Modell für ihre zivile und militärische Organisation.⁵⁶⁸ Diese kleinen Königreichen wurden zu eigenen Sammelpunkten für Literatur, Philosophie und Wissenschaft. Trotz politischer Wirren und der Zerstreung der zuvor auf Córdoba konzentrierten Gelehrten über Andalusien gab es keine Unterbrechung der wissenschaftlichen Arbeiten und der Förderung der Kunst. Einige Astronomen gingen nach Granada, wie Ibn al-Samh, der über das Astrolabium schrieb und astronomische Tafeln erstellte, andere gingen nach Denia, wie Ibn al-Saffar, auch Autor astronomischer Tafeln. Diese kleine Stadt unter der Herrschaft der Saqaliba errang in dieser Zeit einen in der gesamten muslimischen Welt verbreiteten Ruf als intellektuelles Zentrum und vor allem als Pflegestätte der Koranstudien. Auch die Baleareninsel Mallorca zog Gelehrte und Theologen an, ebenso Málaga, Granada, Sevilla, Carmona, Cuenca und andere, deren Herrscher darin wetteiferten, aus ihren Höfen kulturelle Mittelpunkte zu machen. Die Fürsten organisierten allenthalben Zusammenkünfte von Gelehrten, bei denen über wissenschaftliche Fragen debattiert wurde, sie suchten auch ihre Amtsträger unter den Wissenschaftlern aus.⁵⁶⁹

Im Bereich der Medizin ist Avenzoar (Abu Marwan Abd al Malik Ibn l-Ala Zuahr) einer der Berühmtesten. Er stammte aus einer Ärztefamilie und praktizierte als erster die Tracheotomie, die künstliche Ernährung.⁵⁷⁰ Ein anderer bedeutender Arzt, Az Zahrawi (Albucasis), wurde in der Nähe von Córdoba geboren und gilt als der größte Kliniker der

⁵⁶⁸ *Bonnassie/Guichard/Gerbet*, Las Espanas Medievale, 2001, 105-106; *Clot*, Al Andalus, 2002, 208.

⁵⁶⁹ *Vernet*, La cultura hispanoárabe, 1978, 38-48; *Singer*, Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel, 2001, 291-293; *Clot*, Al Andalus, 2002, 210-211.

⁵⁷⁰ *Vernet*, La cultura hispanoárabe, 1978, 41.

Epoche. In einem medizinischen Kompendium von dreißig Bänden schrieb er viele Krankheiten, ihre Symptome und ihre Behandlung. Er wendete dabei das gesamte medizinische Wissen an, von Paulos von Aigina in der Antike bis zur damaligen arabischen Heilkunst. Die Medizin Albucasis zeichnet sich somit durch klinische Beobachtungen aus, das heißt er betrieb eine konkrete, empirische Heilkunde, was im Gegensatz zur Medizin der alten Griechen stand, die häufig einen allgemeinen und theoretischen Charakter hatte.⁵⁷¹

Noch einige andere Namen von Gelehrten aller Disziplinen sollen hier angeführt werden:

- der Astronom Azarquiel, dessen Werk am Hof Alfons' X. übersetzt wurde,⁵⁷²
- Ibn al-Sahm, der die euklidischen Elemente kommentierte und eine astronomische Tafel erstellte,⁵⁷³
- Ibn al Wafid, der sich mit Medizin und Landwirtschaft befasste und weiterhin mit künstlicher Pflanzenbefruchtung experimentierte,⁵⁷⁴
- Al- Bakri al-Udri aus Almeria (1001-1085) und Ibn Hayyan (987-1076), die in der Historiographie besonders zu nennen sind und⁵⁷⁵
- Ibn Hazm, der einer der bedeutendsten Geister dieser Zeit im Bereich der Literatur war.⁵⁷⁶

Die Epoche der *taifas* ist diejenige Zeit des muslimischen Spanien, welche die größten Denker und die berühmtesten Wissenschaftler hervorbrachte. Sie übten großen Einfluss auf das Wissen im Osten und im Westen aus. Das Zaragossa der *taifas*-Zeit war sowohl die Stadt der Astronomie als auch der Philosophie. Dort wurde die Enzyklopädie der „Brüder der Reinheit“ von einem Schüler des Astronomen Ibn Maslam verfasst, dem Astrologen al-Qarmani (gest. 1065).⁵⁷⁷ Das war ein wissenschaftliches Werk, das seine Grundlage im Neuplatonismus fand und das von den Ismaeliten,⁵⁷⁸ einem Zweig des Schiismus, zusammengestellt worden war. Die Brüder der Reinheit und die Wirkung ihrer Schriften auf die wissenschaftlichen Werke, die am Hof Alfons' übersetzt wurden, wurden bereits im Kapitel 4.3.3 kommentiert, vor allem bezüglich seiner orientalischen bzw. persischen und

⁵⁷¹ Ebd., 161.

⁵⁷² Ebd., 38 und 199.

⁵⁷³ Ebd., 38.

⁵⁷⁴ Ebd., 39.

⁵⁷⁵ Herbers, Geschichte Spaniens, 2006, 134.

⁵⁷⁶ Bonnassie/Guichard/Gerbet, Las Espanas Medievales, 2001, 106.

⁵⁷⁷ Vernet, La cultura hispanoárabe, 1978, 32.

⁵⁷⁸ Die Ismailiten stammten von Ismael, einen Sohn des sechsten Imams Gafar as-Sadiq und nicht vom biblischen Ismael, Sohn Abrahams, ab. Vgl. Halm, Der Islam, 2002, 49.

hellenistischen Quellenherkunft. Diese Schriften stellten eine Mystik dar, die die Idee des schrittweisen Aufstiegs eines um Wissen bemühten Menschen durch asketischen Lebenswandel bis zur Gnosis enthielt, wobei dieser Mensch dafür rationale Mittel der Erkenntnis einsetzen würde.⁵⁷⁹ Schließlich übte dieses Werk einen bedeutenden Einfluss auf den großen Philosophen Zaragossas, Ibn Baija (Abu Bakr Muhammad ibn Yahya ibn al-Sa'ig ibn Baija, spanisch Avempace, 1070/1090–1138), und auch seine auf Nachfolger aus, insbesondere was die Idee der Vereinbarung von Glauben bzw. Offenbarung und der Vernunft angeht.⁵⁸⁰

Ibn Baija war auch bekannt als Dichter, Musiktheoretiker und Komponist. Sein berühmtestes Werk, *Regel des Alleinstehenden* (Tadbir al-mutawaid),⁵⁸¹ stellte am besten die Einflüsse des Aristoteles, neuplatonischer Schriften und des arabischen Philosophen al-Farabi auf seine Lehre vor. Al-Farabi (Abu Nasr Muhammad al-Farabi, 873-950) zufolge würde jedem Bürger eines vollkommenen Staates der rationale Weg zur höchsten Erkenntnis zur Verfügung stehen.⁵⁸² Ibn Baija ergänzte diese Auffassung und präsentierte die Schritte zum Erreichen dieser Erkenntnis gegenüber der Nicht-Existenz eines vollkommenen Staates, wo der Sucher des Wissens ein Alleinstehender ist. Ibn Baija gab mehrere auf aristotelischer Logik aufgebaute Beweise dafür, dass ein Mensch die Vereinigung mit dem aktiven Intellekt erreichen könne, wenn er seine rationalen Fähigkeiten entwickle. Dieser aktive Intellekt sei nicht Gott selbst, sondern eine Emanation Gottes, die es den Menschen möglich macht, ihn zu erkennen.⁵⁸³

In diesem Gedanken liegt die Wurzel aller weiteren mittelalterlichen Debatten in Europa über die Vereinbarung von Glauben und Wissenschaft, was im Kapitel 5.3 im Rahmen der Erörterung der Bedeutung und Wichtigkeit des Gelehrten als Mittler im Wissensaustausch gezeigt wird.

5.3 Der Gelehrte als Mittler: Wissen in Bewegung – von Spanien ins übrige Europa

⁵⁷⁹ Vgl. Rico, *El pequeño mundo del hombre*, 1986, 61-65

⁵⁸⁰ Barata Vianna, *Os filósofos árabes*, 1964 S. 34; Vernet, *La cultura hispanoárabe*, 1978, 41-42; Siehe auch Avempace, *Carta del adiós*, Lomba, 1997.

⁵⁸¹ Avempace, *El régimen del solitario*, Lomba, 1997.

⁵⁸² Barata Vianna, *Os filósofos árabes*, 1964, 25-27.

⁵⁸³ Ebd., 34.

Die Gemeinsamkeiten von Alfons' Auffassungen mit denen Obeydallas im *Libro de las Cruces* repräsentieren ein Phänomen innerhalb der kulturellen Kontakte, das große Relevanz für eine Untersuchung im Bereich der kulturellen Geschichte enthält. Es ist ein Beleg dafür, dass – trotz aller religiösen und kriegesischen Beschränkungen – die Wissenschaft ein Freiraum blieb, in dem sich Gelehrte verschiedenen Glaubens, verschiedener Herkunft und verschiedener Zeiten trafen und sich vielfältiger Austausch ergab. Daher geht das Bild des Gelehrten nicht auf eine Legende zurück, sondern entstammt dem tatsächlichen Verkehr der Intellektuellen im Mittelalter, vor allem in Gebieten wie Spanien, Süditalien und Jerusalem, in denen der kulturelle Austausch sehr intensiv war. Ein Gelehrter war ein Mensch, der gern an Diskussionen und Auseinandersetzungen in intellektuellen Kreisen teilnahm und durch Länder und Kontinente reiste, um bestimmte Werke zu finden. Hier darf man also nicht nur von den Gelehrten sprechen, die aus dem Orient abstammten, sondern von allen reisenden Gelehrten des Mittelalters,⁵⁸⁴ beispielweise von Averroes, Maimonides, Gerbert von Aurillac, Gerhard von Cremona und Michael Scotus. Für diese Intellektuellen war Spanien entweder ihre Heimat oder der Zielort ihrer Studien, seien sie Muslime, Juden oder Christen. In diesem und vielen anderen Aspekten kann man daher auf keinen Fall von einem isolierten Spanien reden.

Angesichts einer langen historiographischen Tradition, die Bewegung des Wissens und der Technik stets von Mittel- und Nordeuropa in die sogenannten „Peripherien“ zu beschreiben, ist es die Absicht dieses Kapitels, eine andere Richtung der Bewegung, ihrer Wege und Mittler darzustellen, nämlich von der Iberischen Halbinsel ins übrige Europa, ohne auf die Perspektive des Austausches zu verzichten. Dabei soll eine Leitidee zwischen den Beispielen gefunden werden, die diese Gelehrten in Verbindung zu Alfons' Weltauffassung bringt.

1.4.33 Die Wege des Austausches: Handelsstraßen und Übersetzungen

⁵⁸⁴ Die reisenden Gelehrten des Mittelalters ist ein Thema, das von Michael Borgolte behandelt wurde, insbesondere im Kapitel: *Gelehrte Männer dreier Religionen werden heimatlos*, in Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt, 2002, 281-288, und dem Kapitel *Die Freiheit der Studierenden und die Heiligung des Alltags durch die Intellektuellen*, in Borgolte, Christen, Juden und Muselmanen, 2006, 562-584.

Im Bereich des Handels wurden im Mittelalter viele alte Römerstraßen als Handelsstraßen weiter benutzt.⁵⁸⁵ Der Handel brachte also die christliche und die muslimische Welt Europas in intensiven Kontakt.⁵⁸⁶ Eine damals wichtige Handelsstraße, die in Wirklichkeit aus vielen miteinander in Verbindung stehenden Straßen bestand und das Tal des Ebro mit der Elbe verband, stellte die Kontakte zwischen dem muslimischen und christlichen Europa her. Im unteren Teil des Ebro-Tales lagen wichtige muslimische Zentren wie Zaragossa und Tortosa, im oberen Teil lagen das christliche Asturien. Über die Pyrenäenpässe zog diese Handelsstraße in die Languedoc hinab, dann die Rhône hinauf, an der Saône entlang bis zum Rhein und dann durch Deutschland hindurch zur Elbe.⁵⁸⁷ Dies war der Weg, auf dem die slawischen Sklaven nach Andalusien gebracht wurden und die nordischen Pelze und fränkischen Stahlklingen für Schwerter in muslimisches Gebiet gelangten. In der Gegenrichtung wurde unter anderem Gold transportiert, das aus Afrika stammte und in Córdoba zu Münzen geprägt worden war.⁵⁸⁸

Ein Teil dieser alten Römerstraße in Nordspanien entsprach dem Weg zum Grab des Apostels Jakobus in Compostela. Diese Pilgerstraße zog den nördlichen Rand der Iberischen Halbinsel entlang nach Westen, sie verlief meistens südlich des hohen Kantabrischen Gebirges, parallel zur maurischen Mark und fast in Kontakt mit dem muslimischen Grenzgebiet.⁵⁸⁹ Nicht nur der Handelsweg und die Pilgerstraße verknüpften sich, sondern auch die Aktivitäten, wie Herbers betont, denn Pilger und Händler waren teilweise dieselbe Person.⁵⁹⁰ Dies zeigt der Zollltarif von Jaca in seiner Schlusspassage: Pilger waren frei von der Zahlung der Gebühren für die Waren, die sie mit sich trugen.⁵⁹¹ Diese Menschen, die einen Teil ihres Lebens oder das ganze Leben in Bewegung und Kontakt mit Fremden standen, spielten in den kulturellen Austauschprozessen eine große Rolle und trugen zur Verbreitung von Ideen bei.

⁵⁸⁵ Bezüglich der Handelsstraßen in muslimischen Spanien siehe *Levi-Provençal*, *España musulmana*, 1957, 189-194; *Jacob*, *Der nordisch-baltische Handel der Araber im Mittelalter*, 1887. *Jacob*, *Welche Handelsartikel bezogen die Araber des Mittelalters*, 1891; *Jacob*, *Arabische Berichte*, 1927.

⁵⁸⁶ Luxusprodukte aus Andalusien interessierten die nördlichen Christen, insbesondere Textile, vgl. *Levi-Provençal*, *España musulmana*, 1957, 183.

⁵⁸⁷ *Jacob*, *Der nordisch-baltische Handel der Araber im Mittelalter*, 1887, 114-118. ARNOLD HOTTINGER, *Die Mauren. Die arabische Kultur in Spanien*, S. 392

⁵⁸⁸ *Herbers*, *Geschichte Spaniens*, 2006, 159; zu den zwischen muslimischen und christlichen Welten gehandelten Waren siehe *Jacob*, *Der nordisch-baltische Handel der Araber im Mittelalter*, 1887, 129-149.

⁵⁸⁹ Pierre Bonnassie/Pierre Guichard/Marie-Claude Gerbet, *Las Espanas Medievales*. Barcelona 2001, S. 227; *Herbers*, *Geschichte Spaniens*, 2006, 159-164.

⁵⁹⁰ Ebd., 159.

⁵⁹¹ Ebd.

Der Austausch von Ideen, Vorstellungen und Gebräuchen zwischen Spanien und dem übrigen Europa ab dem 11. Jahrhundert wurde durch die Routen des Handels und die Pilgerfahrt zum Grab des Apostels Jakobus von Compostela intensiviert. Jedoch setzte bereits im 10. Jahrhundert eine Wissensbewegung ein,⁵⁹² die im 13. Jahrhundert wegen des Strebens der Gelehrten keine Grenzen mehr fand, weder örtlich, noch politisch oder kulturell.

Im christlichen Europa des 13. Jahrhunderts war die Rezeption und Diskussion der Werke des Aristoteles der Höhepunkt eines Austauschs, der schon über ca. vier Jahrhunderte währte. Ich beziehe mich auf die Zeit der arabischen Übersetzer von Bagdad vom 8. bis 9. Jahrhundert als die erste interkulturelle Wissenschaftsepoche innerhalb des monotheistischen Raums.⁵⁹³ Die Übersetzungsschule von Toledo des 12. Jahrhunderts betrachte ich als die zweite Epoche, woraus sich ergibt, dass das Jahrhundert Alfons' des Weisen, Thomas' von Aquin und Albertus' Magnus die dritte Ära des Wissensaustausches im Mittelalter war. Die zweite und dritte Epoche waren die Weiterführung der Begegnung von Gelehrten arabischer, hebräischer, persischer, griechischer und lateinischer Sprache im muslimischen Gebiet. Durch die Notwendigkeit der Sprachenvielfalt bei der Übersetzung bildete sich vier Jahrhunderte lang rund um das Mittelmeer eine vielfältige Wissensgemeinschaft, die auch Kommentare schrieb und Disputationen rund um die hellenistischen, christlichen, jüdischen und islamischen Quellen führte.⁵⁹⁴ Dies sind die Anfänge und Ursprünge der Kommentierung der Werke des Aristoteles im Mittelalter, das bedeutet, die Kommentierung der Werke des Aristoteles in Paris stellen nur eine letzte Etappe eines langen mittelalterlichen Denkprozesses dar.

1.4.34 Einige Mittler des Wissens

Im vorliegenden Unterkapitel werden einige Persönlichkeiten vorgestellt, deren wissenschaftliche Leistung das verarbeitete Wissen der Antike dem Westen zugänglich machte und die durch ihr Leben und Werk das Wissen im Mittelalter in Bewegung setzten.

⁵⁹² *Borgolte*, Europa entdeckt seine Vielfalt, 2002, 281-288; *Borgolte*, Christen, Juden und Muselmanen, 2006, 565-584.

⁵⁹³ *Endreß*, Der arabische Aristoteles, 2004, 2.

⁵⁹⁴ *Vernet*, La cultura hispanoárabe, 1978, 81-111.

5.3.1.1 Al- Idrisi

Die Werke des Geographen al-Idrisi – Abu Abdullah Muhammad bin Muhammad bin Abd Allah bin Idris al-Idrisi – übten großen Einfluss auf die Geographie des christlichen Europa aus. Er wurde um 1100 in Ceuta geboren und unternahm Reisen durch Portugal und Nordafrika, aber auch durch Kleinasien und das Westfrankenreich, und kam vielleicht sogar bis England. Nach seinen Studien in Córdoba ließ er sich am Hofe König Rogers von Sizilien nieder.⁵⁹⁵ Dort veröffentlichte er ein im Auftrag des Königs redigiertes geographisches Werk, das unter dem Titel „Buch des Roger“ (kitab Rugar) bekannt wurde. Er beschrieb darin die Erde anhand von Reisewegen und fügte 71 Landkarten hinzu, die auf einer großen silbernen Erdscheibe eingraviert waren. Er unterschied sieben Klimate auf der Erde – wie Alfonso X. in den Sieben Partidas auch.

Al-Idrisi studierte sämtliche damals bekannten Heilpflanzen. Als er bemerkte, dass die Wissenschaft seit dem Altertum kaum Fortschritte gemacht hatte, begann er selbst Pflanzen zu sammeln und zu katalogisieren. Es gelang ihm viele neue Heilpflanzen und deren Wirkung zu erforschen und die Ergebnisse seiner Arbeit fasste er in diversen Büchern zusammen. Das bedeutendste davon ist „Das Sammelwerk für die Pflanzenarten“ (Kitab al-Dschami-li-Ashtat al-Nabat). Al-Idrisi ist ein ausgezeichnetes Beispiel des reisenden Gelehrten des Mittelalters, der das Wissen der bekannten Welt sammelte, verarbeitete, ergänzte und sowohl im muslimischen als auch im christlichen Raum verbreitete.⁵⁹⁶

5.3.1.2 Averroes

Averroes selbst war kein Reisender, aber die bedeutendste Persönlichkeit unter den arabischen Philosophen, die auf Grund ihrer Kommentare der Werke des Aristoteles große Wirkung auf die Philosophie des Westens und Ostens ausübte und dadurch den Beinamen „der Kommentator“ erhielt. Seine Übersetzungen und Kommentare verursachten im 13. Jahrhundert auch ernste Auseinandersetzungen innerhalb der christlichen Scholastik.

Averroes (Abu al-Walid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Ruschd) wurde 1126 in Córdoba geboren und starb 1198 in Marrakesch. Abstammend von einer vornehmen Richterfamilie

⁵⁹⁵ Ebd., 46.

⁵⁹⁶ Zum Werk al Idridis siehe *Kramers*. La littérature géographique, 1956.

unter der Herrschaft der Almoraviden, ließ sein Vater ihn in koranischer Rechtskunde, Medizin und religiösen Wissenschaften unterweisen. In der Almohaden-Zeit genoss Averroes die Unterstützung des Herrschers Yusuf I. (1163-1184) und seinen Schutz gegen die extremistischen Rechtslehrer. Der Nachfolger Yusufs I., Yaqub al-Mansur (1184-1199), der auch ein Förderer der Wissenschaften und Künste war, unterstützte Averroes weiter und nahm ihn als Leibarzt an. Später jedoch verbannte ihn der Herrscher nach Lucena, einer Stadt in der Nähe von Córdoba. Es scheint, dass diese Handlungsweise zu einer Maßnahme gehörte, die gegen die gesamte intellektuelle Schicht gerichtet war. Die Orientalisten behaupten, dass es sich um ein politisches Manöver handelte, da der Herrscher es als notwendig oder nützlich fand, sich auf die orthodoxe Partei zu stützen. Deswegen hatte er im Jahr 1195 ein Dekret erlassen, in dem viele philosophischen – insbesondere die griechischen wissenschaftlichen Texte – verurteilt wurden.⁵⁹⁷ In diesem Rahmen wurden die Bücher vieler Intellektueller verboten und einige sogar verbrannt. Drei Jahre später zog sich Averroes nach Marrakesch zurück, wo er mit 72 Jahren starb.

Noch am Hof Yusufs wurde Averroes von Ibn Tufayl, dem damaligen Leibarzt des Kalifen, ermuntert, eine Exegese der Werke des Aristoteles vorzunehmen. Ibn Tufayl war selber ein Gelehrter aristotelischer und neuplatonischer Tradition, der den philosophischen Roman *Lebenden, Sohn des Wachen* (Hayy ibn-Yakdan)⁵⁹⁸ schrieb, eine Erzählung, die auf den Schriften Ibn Baijas beruht.

Seine Kommentare zu den Werken Aristoteles' rief unter den muslimischen Theologen drastische Reaktionen hervor, die Averroes als Häretiker bezeichneten. Später wird insbesondere seine Interpretation der aristotelischen Theorie des Verhältnisses von Seele, Körper und Intellekt, in der er den materiellen oder passiven Intellekt von der Seele trennt,⁵⁹⁹ auf die Scholastiker anregend wirken. In Wirklichkeit war Averroes ein Gläubiger, der gleichwohl in seinen Werken Ratio und Glauben vereinen wollte – etwas, das seine berühmten christlichen Gegner des 13. Jahrhunderts, Thomas von Aquin und Albert Magnus, ebenso achteten, obwohl sie Averroes heftig kritisierten.

Als Antwort auf die muslimischen Kritiker der Philosophie – besonders den berühmtesten unter ihnen, al-Gazali (Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali 1058-1111) – schrieb Averroes seinen Text *Harmonie der Religion und Philosophie* (Kitab

⁵⁹⁷ Vernet, La cultura hispanoárabe, 1978, 43-44.

⁵⁹⁸ Ebd., 42.

⁵⁹⁹ Barata Vianna, Os filósofos árabes, 1964, 38.

fasl al-maqal).⁶⁰⁰ Al-Gazali präsentierte zwanzig Thesen gegen die Philosophen in seinem Werk *Destruktion der Philosophie (Teafut al-falasifa)*. Der große Irrtum der Philosophen, schreibt Gazali, sei ihr Hochmut, der darin liege, den Willen Gottes und seine Schöpfung zu entziffern zu versuchen. Gott habe einen reinen und absoluten Willen, und dieser brauche nicht von Menschen begründet werden. Gazali zufolge gebe es für Gott keine Notwendigkeit zu handeln, sondern nur die Möglichkeit göttlichen Tuns, denn für Gott sei alles indifferent.⁶⁰¹ Daher könne man nie beweisen, dass ein Umstand die Ursache eines anderen Umstands sei, und nie schließen, dass man gleiche Effekte über gleiche Objekte unter ähnlichen Umständen bekommen könne. Auf diese Weise führe der Versuch der Philosophen, mit Hilfe aristotelischer Kategorien das weise Vorgehen Gottes zu enträtseln, zu unauflösbaren Widersprüchen.

In Antwort darauf schreibt Averroes, dass man Gott keine bessere Verehrung erweisen könne, als seine Schöpfung – und dadurch Ihn selbst – zu erkennen.⁶⁰² Um das zu beweisen, zitierte er einige Suren des Korans:

„Dass das religiöse Gesetz die Menschen auffordert, über die existierenden Dinge durch den Verstand zu reflektieren und durch ihn nach der Erkenntnis derselben eifrigst zu streben, geht aus mehr als einer Stelle des gesegneten Korans hervor: z. B. Sur. LIX, 2: *So reflektiert denn, ihr mit Einsicht Begabten*. Dies ist ein beweisender Text, dass es notwendig ist, den Verstandesschluss anzuwenden, oder den Verstandesschluss in Verbindung mit dem Religionsschluss. Ferner Sur. VII, 184: *haben sie nicht nachgedacht über die Pracht des Himmels und der Erde und was Gott an Dingen erschaffen hat*. Dies ist ein Text, welcher zum Nachdenken über alle existierenden Dinge ermuntert“.⁶⁰³

Der Philosoph erwähnte weiterhin die Suren III, 188; LIX, 2; III, 5; XI, 9; und XIV, 126. Die letzte Sure ist die wichtigste Stütze seiner Argumentation, die interessanterweise eine gewisse Ähnlichkeit zu der *partida* 7. 25. 2 aufweist (siehe Kapitel 5.3.5).

Da Averroes in der Verteidigung der Philosophie so vernünftig und methodisch argumentiert, veranlasste seine Abhandlung viele moderne Forscher, ihn als Wegbereiter der Aufklärung⁶⁰⁴ zu betrachten. Wenn man jedoch den Grund und den Kern seiner Absicht

⁶⁰⁰ Averroes, *Philosophie und Theologie*, Müller, 1991, 1-28; Barata Vianna, *Os filósofos árabes*, 1964, 30-35.

⁶⁰¹ Barata Vianna, *Os filósofos árabes*, 1964, 33.

⁶⁰² Barata Vianna, *Os filósofos árabes*, 1964, 39;.

⁶⁰³ Averroes, *Philosophie und Theologie*, Müller, 1991, 1.

⁶⁰⁴ Tilman Nagel weist in seiner Kritik an den Forschern, die in Averroes einen „Verfechter der Autonomie der Vernunft“ sehen, darauf hin, dass die genauere Betrachtung des islamischen Fundaments der Arbeit Averroes’ erkennen lässt, dass dies nicht haltbar ist. Averroes war schließlich ein „ausgezeichneter Sachkenner der Scharia und deswegen auch bestens mit der Theologie vertraut“, Nagel, Von Ibn Ruchd

betrachtet, ist es offenbar, dass es sich nicht lediglich um eine Verteidigung der Philosophie handelt, sondern um die Verwendung wissenschaftlicher Methoden im Dienst der Wahrheit, d. h. Gottes. Averroes argumentiert weiter:

„Deswegen wird vom Propheten Muhammad speziell gesagt, er sei zu den Roten und Schwarzen geschickt worden, nämlich weil sein Gesetz die verschiedenen Methoden der Berufung zu Gott enthält. Dies ist ausdrücklich gesagt in den Stellen des Korans Sur. XVI, 126: *Rufe zu den Weg deines Herrn durch die Weisheit und durch die schöne Ermahnung und streite mit ihnen durch das, was das Schönste ist*. Da diese religiösen Gesetze Wahrheit sind und zu der Spekulation auffordern, welche zur Erkenntnis der Wahrheit führt, so wissen wir Muslime positiv, dass die demonstrative Spekulation nicht zu einem Widerspruch zu dem im Gesetz Enthaltenen führt, denn die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen; im Gegenteil, sie stimmt mit ihr überein und legt Zeugnis von ihr ab“⁶⁰⁵.

Die Wirkung der Kommentare Averroes' zu den Werken Aristoteles' auf die Scholastik lag in den Debatten über Glaube und Vernunft. Trotz des Leseverbotes der Werke Aristoteles' (1210) wurden um 1254 die zur damaligen Zeit kritischen Fragen in Aristoteles' Werken studiert wie „Über den Himmel und die Welt“ (De caelo et mundo) und – neben den anderen physikalischen Schriften Aristoteles' – ein weiteres Grundwerk des Stagiten mit den Kommentaren Averroes' *Über die Seele* (De anima). Im Mittelpunkt dieses Werkes stand Averroes' polemische Interpretation der Lehre Aristoteles' über Seele und Intellekt, die die Ursache des Streits zwischen Averroisten und ihren Kritikern geworden ist und deren Einfluss auf die christlichen Denker zur Verdammung durch den Pariser Erzbischof Étienne Tempier im Jahr 1277 führte⁶⁰⁶. Wegen der Gefahr der Kommentare Averroes' über Aristoteles' Werke schlug Papst Alexander IV. Albertus Magnus vor, eine Widerlegung der Abhandlungen Averroes' zu schreiben. Daraus entstand im Jahr 1256 das Werk Alberts *De unitate intellectus contra Averroistas*. Jedoch konnte die Arbeit Alberts die weitere Verbreitung des Averroismus nicht verhindern. Angesichts dessen beauftragte Papst Urban IV. Thomas von Aquin im Jahr 1263 mit der Aufgabe, eine christliche Interpretation der Werke Aristoteles' zu verfassen und den Kampf gegen den Averroismus zu führen.⁶⁰⁷

zum Averroismus, 2001, 41-42. Hier bezieht Nagel bes. auf dem Werk *Flasch* (Hrsg.), *Das Licht der Vernunft*, 1997.

⁶⁰⁵ Averroes, *Philosophie und Theologie*, Müller, 1991, 7.

⁶⁰⁶ Endreß, *Der arabische Aristoteles*, 2004, 10.

⁶⁰⁷ Barata Vianna, *Os filósofos árabes*, 1964, 21.

Obwohl die Werke Averroes' in der Scholastik viele Kritiker fanden, die gegen seine Interpretationen polemisierten, geht die Grundfragestellung aller scholastischen Philosophie auf den *corbobán* zurück, das heißt auf die Frage, wie Offenbarung und Ratio zu vereinbaren seien. Auf diese Frage hatte Aristoteles nicht fokussiert, jedoch war sie von Anfang an die Grundfrage der arabischen Philosophen.

Die Debatte der Scholastiker über die arabischen philosophischen Texte und die daraus folgende philosophische Leistung, sind Zeugnis einer Auseinandersetzung mit verschiedenen Traditionen, die mit der Blüte der muslimischen Philosophie im 9. Jahrhundert begann.⁶⁰⁸

5.3.1.3 Maimonides

Die mittelalterliche iberische jüdische Gemeinde wurde ebenfalls in die intellektuellen philosophischen Bewegungen Andalusiens einbezogen. Der in Córdoba geborene Mosche ben Maimon, arabisch Musa Ibn Maimon, lateinsch Maimonides (1135-1204), ist ein Beispiel dafür, dass auch die jüdischen Gelehrten Spaniens von der Frage nach der Vereinbarung von Ratio und Offenbarung beeinflusst wurden. Zudem zeigt die Tatsache, dass Maimonides auf Arabisch schrieb, dass die arabische Kultur der jüdischen Gemeinde schon sehr vertraut war – wenngleich seine Texte oft mit hebräischen Buchstaben geschrieben und überliefert wurden und sich natürlich an ein jüdisches Publikum richteten. Unter den muslimischen Philosophen zitiert Maimonides Ibn Baija (Avempace) und zeigt Kenntnis von al-Farabis und Averroes' Schriften.⁶⁰⁹

Wegen der Verfolgung der Juden und Christen unter almoravidischer Herrschaft wurde Maimonides' Familie gezwungen, Andalusien zu verlassen. Nach zwölf Jahren des Herumreisens in Südfrankreich ließ sich seine Familie 1160 in Fez nieder. Ab 1166 ist ihr Aufenthalt in Kairo dokumentiert. Die Familie befasste sich dort mit Edelsteinhandel. Jedoch begann Maimonides nach dem Tode seines Vaters und Bruders seinen Lebensunterhalt als Arzt zu verdienen. Protegiert wurde er zuerst von Kadi al-Fadil (1135-1200), dem diplomatischen Hauptberater Saladins⁶¹⁰ (Salah ad-Din Yusuf al Ayyubi, 1138-1193), bis er

⁶⁰⁸ Endreß, Der arabische Aristoteles, 2004, 13.

⁶⁰⁹ Niewöhner, Maimonides, 1988, 8; Hödl, Maimonides, in: LexMA, Bd. 6, 127.

⁶¹⁰ Sultan Saladin eroberte im Jahr 1187 Jerusalem. Als erfolgreicher Gegenspieler der Kreuzritter wurde er oft verklärt und romantisiert

Leibarzt des Sohnes Saladins, al-Malik (1171-1200), wurde. Er war auch Sprecher oder Vorsteher (Naqid) der jüdischen Gemeinde in Kairo. 1168 begann Maimonides die systematische Bearbeitung der 248 positiven und der 365 negativen Gebote der mosaischen Religion und schrieb sein *Buch der Gesetze*, in dem er diesen 613 Geboten eine neue Ordnung gab.⁶¹¹ Währenddessen fing er mit der systematischen Sichtung der gesamten Glaubensinhalte des Judentums an, die er im Jahr 1178 in vierzehn Bänden unter dem Titel *Mischneh Torah* („Wiederholung der Gesetze“) vorlegte. Dieses Werk ist jedoch nicht wie die anderen Schriften Maimonides' auf Arabisch mit hebräischen Buchstaben geschrieben, sondern auf Hebräisch. Maimonides verteidigte die religiösen Gesetze, weil sie allein in der Lage seien, das Leben der Menschen zu lenken und nach seiner Auffassung haben dabei die mosaischen Gesetze die höchste Vollkommenheit erreicht.⁶¹²

Sein bekanntestes philosophisches Werk, „Führer der Unschlüssigen“ oder „Verwirrten“⁶¹³, verfasste er gegen 1190. Das Werk war auf Arabisch (mit hebräischen Buchstaben) verfasst und wurde bald ins Hebräische (*More nevuchim*) und wenig später ins Lateinische (*Dux neutrorum*) übersetzt. In seinem Werk „Maimonides – Aufklärung und Toleranz im Mittelalter“ weist Friedrich Niewöhner auf drei zentrale Begriffe in Maimonides' Werk hin, die das wesentliche Rechtsverhalten in den drei Offenbarungsreligionen einschließen, nämlich Gnade, Recht und Tugend. Maimonides zufolge bedeutet Gnade, jemandem Gutes zu tun, der darauf keinen Anspruch hat oder jemandem mehr Wohltaten zu erweisen, als ihm gebührt. Niewöhner betont, dass das „fast christlich klingt“. Recht, sagt Maimonides, bedeutet, nach dem Gesetz zu handeln und zu belohnen oder zu bestrafen – eine Charakteristik des jüdischen Verständnisses, erklärt Niewöhner. Die Tugend ist nach Maimonides die Erfüllung von Geboten, die man um der Tugend willen den Mitmenschen gegenüber zu erfüllen verpflichtet ist. Angesichts der Bedeutungen dieser Begriffe im Werk Maimonides' fragt Niewöhner, ob Tugend ein Mittlerbegriff zwischen den beiden Extremen Recht und Gnade sein soll und erklärt dann, dass Maimonides im arabischen Original die hebräischen Termini „chessed“ (Gnade), „mischpat“ (Recht) und „zedaqa“ (Tugend) verwendet. Zedaqa ist ins Arabische übernommen worden und stammt von „sadaqa“: „aufrichtig sein, die Wahrheit sprechen“, auch „glauben, trauen“, „als Freund handeln“, „Almosen geben“. Sadaqa ist der wichtigste Begriff der islamischen Ethik, nach welcher das Geben von Almosen um der Tugend willen und das Helfen Bedürftiger unbedingte

⁶¹¹ Niewöhner, Maimonides, 1988, 10

⁶¹² Ebd., 14.

⁶¹³ Maimonides, Führer der Unschlüssigen, Weiß. 1995.

Verpflichtung ist. Wer sich (als Jude oder Christ) so verhält, wie Maimonides das tugendhafte Handeln beschrieb, dem versichert sogar der Koran (Sur. IX,11), er werde nicht mehr als Ungläubiger, sondern als Glaubensbruder angesehen.⁶¹⁴

Niewöhner betont, dass durch die Anwendung dieser drei Begriffe als Umschreibung der Nachahmung Gottes – *imitatio dei* – Maimonides den Kreis schließt, da er damit in Abtönung das rechte Verhalten gemäß dem Christentum, dem Judentum und dem Islam kennzeichnet. Niewöhner stellt fest, dass Maimonides damit andeuten wollte, dass man das philosophische Sein erreicht, wenn man darauf achtet, welche zentralen Gebote in allen drei Offenbarungsreligionen bestehen. Damit erkenne der Philosoph einerseits zwar alle diese Religionen als gleichberechtigt an, andererseits überwinde er sie aber in ihrer jeweils spezifisch legalistischen Nuancierung, wenn er in der Nachahmung Gottes lebt.⁶¹⁵

Der „Führer der Unschlüssigen“ verbreitete sich in Europa besonders ab dem 13. Jahrhundert und wurde trotz anfänglicher Verbotsversuche zu einer der zentralen Schriften in religiösen und philosophischen Debatten. Insbesondere Thomas von Aquin setzte sich kritisch mit ihr auseinander und entwickelte seine Analogielehre, die teilweise eine Antwort auf die als negativ empfundene Theologie des *Dux neutrorum* – der lateinischen Version des „Führer der Unschlüssigen“ – darstellt. Wohlwollender war zuvor die Rezeption bei Albertus Magnus, später dann bei Meister Eckhart⁶¹⁶ und Ramon Lull.⁶¹⁷

5.3.1.4 Gerbert von Aurillac

Gerbert von Aurillac, später Papst Silvester II (999-1003), wurde ca. 950 in Aquitanien geboren und war vor seinem römischen Pontifikat Abt von Bobbio, Erzbischof von Reims und Ravenna. Seine Leistung für die Wissenschaft ist unschätzbar, da er die arabischen bzw. indischen Ziffern und die Null aus den arabischen mathematischen Traktaten in die damalige christliche Welt einführte. Zudem war er dafür verantwortlich, dass ein komplexes Abakussystem⁶¹⁸ und die Konstruktion des Astrolabiums⁶¹⁹ im lateinisch-christlichen Europa bekannt wurden.⁶²⁰

⁶¹⁴ Niewöhner, Maimonides, 1988, 36

⁶¹⁵ Niewöhner, Maimonides, 1988, 36.

⁶¹⁶ Flasch, Meister Eckhart, 2006. Hier bezieht man bes. auf das Kapitel, Eckhart und Rabbi Moyses, 139-149.

⁶¹⁷ Markus Enders, Die Philosophie der Religionen bei Lullus und Cusanus, 2005, 57.

⁶¹⁸ Dieser Abakus beruhte auf Neunzahlungssystem, das nach Beschreibung von Richter aus einem Rahmen mit 27 parallelen Feldern bestand, auf dem neun Marken verschoben wurden.

Seine Lehrzeit und sein Kontakt mit der arabischen Astronomie bzw. Mathematik in Katalonien geht aus seiner Lebensbeschreibung durch seinen Schüler, den Chronisten und Historiker Richer von Reims, hervor. Gerbert wurde von Kindheit an im Kloster des Heiligen Géraud aufgezogen. Er lebte dort bis zum Erwachsenenalter, als er dem Herzog der spanischen Mark, Borel, begegnete. Richer erzählt, dass der Herzog von dem Abt des Klosters gefragt wurde, ob es in Spanien Leute gebe, die in den Wissenschaften hervorragten. Der Herzog bejahte diese Frage. Der Abt bat ihm dann, ein Mitglied der Mönchsgemeinschaft, auszuwählen und mit sich zu nehmen, um es unterrichten zu lassen. Der Herzog erfüllte diese Bitte und führte Gerbert mit sich. Er vertraute seine Ausbildung dem Bischof von Vic, Hatton, an. Sein Aufenthalt in Katalonien muss von 967 bis 970 gedauert haben. Nach einem kurzen Aufenthalt in Rom kam Gerbert nach Reims, wo Bischof Adalbero ihn zum Leiter der Kathedralschule ernannte. Sein Unterricht wurde bald berühmt und zu seinen Schülern gehörten Robert der Fromme, der künftige König von Frankreich, der Geschichtsschreiber Richer, Fullbert, der künftige Schulleiter und Bischof von Chartres, und Johann, der künftige Schulleiter von Auxerre.

In der Geschichte der Wissenschaft wird Gerbert als ein Wissenschaftler der experimentellen Wissenschaft angesehen.⁶²¹ Sein Interesse an der Wissenschaft, das ihn zu den arabischen Abhandlungen führte, war mit der praktischen Applikation des Wissens verbunden. Er war Wegbereiter einer großen Reihe von Gelehrten des lateinisch-christlichen Europas, die in den folgenden Jahrhunderten des Mittelalters wegen ihres Wissensdursts überall herumreisten und interkulturelle Kontakte herstellten.

Unter den Mittlern des Wissens im Mittelalter können noch Gerhard von Cremona (1114-1187), Adelard von Bath (1080-1160), Daniel von Morley (1140-1210), der Jude Johannes Avendehut, Michael Scotus, Hermanus Alemanus und viele andere genannt werden. Aus den wenigen gegebenen Beispielen kann man aber bereits eine Skizze dieser Wissensbewegung von Spanien in das übrige Europa zeichnen und ihrer Leitidee skizzieren, welche zum mittelalterlichen Anspruch führt, die Vereinbarung von Glauben und Ratio nachzuweisen.

⁶¹⁹ Dieses wichtiges Instrument der Astronomie und folglich der Navigation diente dazu die Höhe der Sterne über dem Horizont zu messen.

⁶²⁰ *Clot*, Al Andalus, 225-226; *Molins*, La ciencia como vehículo de diálogo, 1994, 205-218.

⁶²¹ *Molins*, La ciencia como vehículo de diálogo, 1994, 218.

1.4.35 Die Übersetzungsschule⁶²² von Toledo und die Werke der Antike

In der Folge möchte ich den Weg untersuchen, auf dem die aristotelischen Gedanken den Hof Alfons' erreichten. Die meisten von den Arabern übersetzten und kommentierten aristotelischen und medizinischen Werke wurden bereits in der ersten Phase der Übersetzungsschule von Toledo (1127-1187) unter dem Mäzenatentum des Erzbischofs Raymund – der sein Amt von 1125 bis 1152 innehatte – ins Lateinische übersetzt. Unter der Patronage Alfons' des Weisen (1252-1284) wurden vor allen die astronomisch-astrologischen Werke übersetzt (siehe Kapitel 2.3). Wie in Kapitel 4.3 über den *Libro de las Cruzes* dargelegt, enthalten diese astronomisch-astrologischen Werke das Verständnis von Makro- und Mikrokosmos, das auf den Neuplatonismus und die arabischen Peripatetiker zurückzuführen ist.

Aus der ersten Phase der Übersetzungsschule sind einige Übersetzer bzw. Gelehrte hervorzuheben, da ihre Arbeiten verantwortlich für die Vermittlung aristotelischer Werke in Europa waren. Zunächst muss man beachten, dass die Übersetzungen aus dem Arabischen nicht nur sehr gute Sprachkenntnisse erforderten, sondern auch detaillierte Kenntnisse des Inhaltes voraussetzten, da die arabische Schrift unvokalisiert ist und dies zu schwerwiegenden Verständnisfehlern führen kann. Daher war es notwendig, dass die bekanntesten Übersetzer sich auch arabischer Hilfskräfte (*alguém que fala arabe*) bedienten. Die Übersetzungsarbeit bestand damals in einem Gruppenprojekt, an dem Gelehrte verschiedener Sprachen zusammenwirkten.⁶²³

Johannes Avendehut, arab. Ibn Dawud, arbeitete in der ersten Phase der Schule von Toledo und war möglicherweise identisch mit Juan de Sevilla oder auch Juan Hispanus, obwohl die Historiker sich darin nicht einig sind. Dieser Jude oder zum Christentum übergetretene Jude wirkte in Toledo von 1130 bis 1180 und war bekannt für seine große Kenntnis der Astronomie, Mathematik und Medizin. Avendehut unternahm die Übersetzung vieler astronomischer Werke vom Arabischen ins Kastilische, die dann von Domingo

⁶²² Es gibt eine Kontroverse über die Anwendung des Wortes „Schule“ bei den Übersetzungsarbeiten, die in Toledo des 12. und 13. Jahrhunderts stattfanden. Ich verwende das Wort als Bezeichnung für eine bestimmte methodologische und wissenschaftliche Richtung, je nach ihren Phasen und für einen Ort, an dem das Wissen übertragen wurde.

⁶²³ Vernet, *La cultura hispanoárabe*, 1978, 81-105; Brasa Diez, *Alfonso X el Sábio y los tradutores*, 1984, 21-33; Procter, *Alfonso X*, 2002, 121-146.

Gundisalvo, lat. Dominicus Gundissalinus,⁶²⁴ ins Lateinische weiter übersetzt wurden. Im Prolog des *Liber de Anima*, Übersetzung des Werkes Averroes', erklären beide Übersetzer ihre Arbeit: Avendehut liest den arabischen Text, übersetzt ihn dann und liest ihn auf Kastilisch vor. Gundisalvo hört die Sätze auf Kastilisch und übersetzt sie ins Lateinische.⁶²⁵ Ab 1140 übersetzte Gundisalvo zwanzig Bücher aus dem Arabischen. Unter ihnen sind viele philosophische Bücher – einschließlich des *Maqasid al falasifa* (Über die Ziele der Philosophie) von al-Gazali.⁶²⁶ Domingo Gundisalvo arbeitete zusammen mit dem Juden Avendehut auch an der Übersetzung des astronomisch-astrologischen Werks über al-Battanis Tafeln. Zudem arbeitete er vor allem an der Übersetzung von philosophischen Werken Avicennas, al-Kindis und al-Farabis.⁶²⁷

Gerhard von Cremona (1114 Cremona -1187 Toledo) war einer der wichtigsten Übersetzer des 12. Jahrhunderts. Wegen seines Interesses an dem Werk des Ptolemäus, *Almagest*, zog Gerhard nach Toledo. Dort studierte er Arabisch und war bald in der Lage, nicht nur den *Almagest*, sondern auch zahlreiche weitere Werke ins Lateinische zu übersetzen. Mit der Hilfe von einem Mozaraber, Galippus, und verschiedenen Gelehrten jüdischer Abstammung, war Gerhard für die Übersetzung 70 philosophischer und naturwissenschaftlicher Werke verantwortlich, obwohl es bei einigen fragwürdig ist, ob man sie wirklich Gerhard von Cremona zuschreiben kann: Vierundzwanzig medizinische Schriften Galens sowie Avicennas *Kanon der Medizin*; siebzehn mathematische und die Optik betreffende Schriften, unter ihnen Euklides' *Elemente*⁶²⁸; vierzehn Texte zur Logik und Naturphilosophie, darunter die *Physik* und *Meteorologie* von Aristoteles; zwölf astronomische Werke inkl. des *Almagest* von Ptolemäus – vollendet 1175 – sowie von al-Zarqali *die Toledaner Tafeln* und von Gabir Ign Iflah *Islah al-Magisti* (Korrektur des Almagests).

Ein bedeutender Übersetzer und Vermittler der von Averroes kommentierten Werke Aristoteles' im übrigen Europa war Michael Scotus. Sein Aufenthalt in Toledo (zwischen

⁶²⁴ Alexander Fidora schrieb ein erleuchtendes Werk über Dominicus Gundissalinus: *Fidora*, Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus, 2003.

⁶²⁵ *Fidora*, Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus, 2003, 24-25.

⁶²⁶ Unter diesen Übersetzungen befinden sich bedeutende Schriften wie al-Kindis *De intellectu*; al-Farabis *De scientiis*; Avicennas Schrift *De convenientia et differentia subiectorum*, sein *Liber de anima seu sextus de naturalibus* und sein *Liber de Philosophia prima sive scientia divina* und Ibn Gabirols *Fons vitae*, siehe *Fidora*, Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus, 2003, 12.

⁶²⁷ *Brasa Diez*, Alfonso X el Sábio y los tradutores, 1984, 26; *Fidora*, Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus, 2003, 12.

⁶²⁸ *Endreß*, Der arabische Aristoteles, 2004, 4.

1217-1220) gehörte zur Zwischenphase der Übersetzungsschule von Toledo,⁶²⁹ in der die Arbeiten ohne einen großen Schirmherrn weitergeführt wurden. In Toledo begann Scotus die Übersetzung der neunzehn biologischen Bücher von Aristoteles innerhalb des gesamten Werks *De Animalibus*. Er war auch verantwortlich für eine neue Übersetzung von Aristoteles' *Physica*, *Metaphysica* und *De anima*, nun jedoch in Verbindung mit Averroes' Kommentaren. Durch sein Werk wurde der lateinische Aristotelismus neu begründet.⁶³⁰ Zudem schaffte Scotus die Grundlage für den Averroismus und für seine Kritiker.

Diese Ausführungen zeigen also, dass erhebliche Anstrengungen unternommen worden waren, um die aristotelischen Gedanken dem lateinischsprechenden Europa zugänglich zu machen, so dass sie auch an den Hof Alfons' gelangten.

1.4.36 Prägung der Werke Alfons' durch Aristoteles

Wegen der oben beschriebenen langen Übersetzungstradition auf der Iberischen Halbinsel war das Werk Aristoteles' dem weisen König leicht zugänglich⁶³¹ (siehe Kapitel 2.6). Vor allen in den *Siete Partidas*, in denen der Stagirite als Quelle genannt wird, kann man dessen Einflüsse auf das *scriptorium* Alfons' identifizieren, obwohl die Übersetzung aus der Schule von Toledo eine Kombination neuplatonischer und peripatetischer Überlieferungen enthält (siehe Kapitel 4.3).

In der *partida* 2.9.1 steht beispielsweise: „Aristoteles en el libro que fizo a Alexandre de como auia de ordenar su casa e su señorio diolo semejança des ome al mundo“ (Aristoteles verglich den Menschen mit der Welt in seinem Buch, das er für Alexander schrieb, und in dem er zeigte, wie das Haus und die Herrschaft geordnet werden sollten); in der *partida* 2.1.6: „E segund dixerõ los sabios antiguos e senaladamente Aristoteles en el libro que se llama politica“ (Und was sagten die alten Weisen, insbesondere Aristoteles im Buch, das Politik

⁶²⁹ Der Erzbischof von Toledo war damals Rodrigo Jiménez de Rada, der Michael an das Laterankonzil 1215 begleitete, siehe *Dieten*, in: LexMA, Bd. 6, 606.

⁶³⁰ *Endreß*, Der arabische Aristoteles, 2004, 5-7.

⁶³¹ Hier möchte ich weiterhin die Aufmerksamkeit insbesondere auf Hermanus Alemanus (Hermann, der Deutsche) ziehen, ein Übersetzer der Werke Aristoteles' am Hof Alfons'. Hermanus wurde in Paris ausgebildet, lehrte an der Universität Palencia als Magister und kam wahrscheinlich nach Kastilien im Gefolge Beatrix' von Schwaben, Mutter Alfons' des Weisen. Sein Aufenthalt in Toledo wurde zwischen 1240-1256 datiert, in dieser Zeit übersetzte er Aristoteles' Poetik und Rhetorik mit den Kommentaren Averroes' und al-Farabis, zudem die Nikomachische Ethik des Aristoteles. Hermanus war auch ein Wandergelehrter, ein Vermittler des Wissens, der zwischen 1258-1266 auch in Neapel im Dienste des Königs Manfred wirkte und zwischen 1266-1272 Bischof von Astorga war. Siehe *Herbers*, Geschichte Spaniens, 2006, 220; *Herbers*, „Europäisierung“ und „Afrikanisierung“, 2002, 28; *Martínez Díaz*, La universidad de Palencia, 1990, 189-190.

heißt). An dieser Stelle ist bemerkenswert, dass die *Partidas* bereits 1270 die *Politik* Aristoteles' erwähnen, obwohl man erst ca. hundert Jahre später, nach der Übersetzung durch Nikolaus von Oresme (1373), in Mitteleuropa begann, es zu kommentieren.⁶³² Dies weist darauf hin, dass die Fragen nach einer Konstitution des Staates auf der Iberischen Halbinsel früher als in Mitteleuropa einsetzten.

Ein weiterer Einfluss Aristoteles' oder Pseudo-Aristoteles' auf die Werke Alfons' ist die Körpermetapher. Die Körpermiter steht in einem Entsprechungsschema von Mikro- und Makrokosmos, wonach alle Gesellschaftsmitglieder in Verbindung miteinander und in Abhängigkeit voneinander stehen, wie bei einem Körper. Dies entsprach der aristotelischen Prägung des Weltbildes Alfons' und betraf seine politischen Absichten als Herrscher, eine zentralisierte Macht auszuüben (siehe Kapitel 4.2.3). Weiterhin zeigt sich Alfons in seinen Werken – besonders in den astronomisch-astrologischen Übersetzungen, aber auch in den *Siete Partidas*⁶³³ und im *Setenario*⁶³⁴ – als Anhänger jener Gedankenströmung, die die Vereinbarkeit von Glauben und Wissenschaft forderte. Wie hier bereits gezeigt wurde, ist es nicht notwendig, den Ursprung dieser Gedankenströmung im Altertum zu suchen, da die großen Denker und Wegbereiter der Debatte über die Vereinbarkeit von Wissen und Glauben im Europa ihre Herkunft in Spanien hatten, genauer gesagt, in Córdoba.

1.4.37 Glaube und Wissenschaft: Parallelen zwischen Averroes, Maimonides und Alfons

In Kapitel 4.3.4 wurden die Prologe des *Libros de las Cruces* untersucht, in denen das Verhältnis zwischen Wissen und der Nähe Gottes so erklärt wird, dass man umso mehr Weisheit besitze, je näher man Gott stehe. Dem Prolog Alfons' zufolge stellen Wissen und Weisheit eine direkte Verbindung zu Gott dar. Sie sind eine Gabe und ein Zeichen Gottes für seine Auserwählten: „Wie der Engel wegen seines von Gott gegebenen Verstandes und seines Wissens größer und edler als der Mensch ist, so ist auch der Mensch, dem Gott Verstand und Empfinden schenken wollte, größer und edler als die Anderen“. Diese Auffassung Alfons' weist Annäherungen an die Gedanken des Maimonides und des Averroes auf, obwohl es keine Erwähnung von ihnen als Quelle in den Werken von Alfons gibt. Aber selbst wenn

⁶³² Bourgain, Oresme, in: LexMA, Bd. 6, 1447-1449.

⁶³³ SP 1.5.37“ de las cosas que el perlado deue ser sabidor“ (Über die Dinge, von denen die Geistlichen wissen müssen)

⁶³⁴ In diesem Buch stellt Alfons die jüdische Mystik (Kabbala) zusammen mit christlichen Gebräuchen, Astronomie/Astrologie, Erklärung des Namens Gottes und heidnischen Sekten dar. Dies alles, um die Schöpfung Gottes und er selbst zu verstehen und den Glauben seit der Altertum zu begründen.

Alfons und seine Mitarbeiter die Werke Averroes' und Maimonides' nicht erwähnen, wurden die Werke Alfons' – wie sein Interesse an den arabischen Texten beweist – offensichtlich von der ganzen vorherigen muslimisch-jüdischen Wissenstradition geprägt.

Das Verständnis der Verbindung zwischen dem Wissen und der Nähe Gottes findet man auch in einer metaphorischen Erzählung, in der Maimonides die Welt mit einem Palast vergleicht, wobei der König Gott ist. Um den Palast herum bewegen sich viele Menschen. Manche Menschen sind mit ihren eigenen Interessen beschäftigt, ohne sich um den Palast zu kümmern, andere sind auf der Suche nach ihm. Noch andere haben ihn schon gefunden und gehen um ihn herum, ohne einen Eingang gefunden zu haben. Wieder andere halten sich in den Vorhöfen auf. Einige dringen in den Saal ein, wo sie sich in der Nähe des Königs befinden. Und noch andere dürfen ihn erblicken und auf ihn hören. Und Maimonides sagt weiter:

„Wer all sein Denken nach dessen Vollendung in den Dienst der Erkenntnis des Göttlichen stellt und sich völlig Gott, erhaben sei Er, zuwendet, alles andere aus seinen Gedanken entfernt, die Tätigkeit seiner Vernunft auf die Betrachtung alles Erschaffenen richtet, um aus ihm einen Beweis Gottes, erhaben sei Er, zu entnehmen, und um zu erkennen, auf welche Weise er die Schöpfung leitet, der darf im Gemach des Königs verweilen. Und dies ist die Stufe der Propheten (...). So können wir zu dem Gedanken dieses Kapitels zurückkehren, und der ist, dem Menschen, der zur besprochenen Erkenntnis Gottes gelangt ist, zu raten, auf Ihn allein seinen Gedanken zu richten. Dies ist der besondere Gottesdienst jener, die die Wahrheit erreicht haben, und je mehr sie an Ihn denken und an den Ort bei Ihm treten, umso größer wird ihr Dienst.“⁶³⁵

Hier bezieht sich Maimonides auf Menschen, welchen es gelungen ist, Gott zu erkennen, und nicht nur auf die jüdischen Propheten. Bezüglich dieser Allgemeinheit untersuchte Friedrich Niewöhner die philosophischen Werke Maimonides' und fand in ihnen eine bemerkenswerte Auffassung von Weisheit und Glauben, die zu einer religiösen Toleranz führt. Im letzten Kapitel des Werkes *Führers der Unschlüssigen* spricht Maimonides von der Nachahmung Gottes, der *imitatio dei*. Aber – so hebt Niewöhner hervor – diese Nachahmung Gottes nicht zielt darauf ab, Gott in Eigenschaften ähnlich zu werden, sondern in Handlungen Gott ähnlich zu werden und von Gnade, Recht und Tugend auf Erden auszugehen.⁶³⁶ Die *imitatio dei* in den Werken Maimonides' sei nicht Privileg der Juden, sondern vielmehr das,

⁶³⁵ Glatzer, Moses Maimonides, 1966, 38.

⁶³⁶ Niewöhner, Maimonides, 1988, 28.

was Judentum, Christentum und Islam als das letzte Ziel ihrer Gesetze anerkennen können und anerkannt haben. Die Lehren der drei Offenbarungsreligionen haben allein die Funktion, die Menschen zu erziehen und dahin zu führen, was das Trennende dieser Religionen und ihrer jeweils spezifischen Gesetze überwindet: Die *imitatio dei*.⁶³⁷

Meines Erachtens besteht die Gemeinsamkeit zwischen den Auffassungen von Alfons und Maimonides darin, dass die Annäherung und die Nachahmung Gottes durch die Erkenntnis Gottes, seiner Schöpfung und seines Gesetzes in Verbindung mit dem Glauben erreichbar sind. Und sie sind keine Privilegien einer einzigen Religion.

Die Erkenntnis Gottes und seiner Schöpfung als Weg zur Annäherung an das Göttliche ist die Kernidee in den Werken des Averroes, insbesondere im Werk *Harmonie der Religion und Philosophie* (Kitab fasl al-maqal).⁶³⁸ Averroes war jedoch nicht der erste innerhalb der monotheistischen Traditionen, der an die Vereinigung von Glauben und Wissenschaft dachte, sondern man muss auf die Wegbereiter al-Farabi und Avempace hinweisen. Jedoch war Averroes der bekannteste und am meisten kommentierte im christlichen Europa.

Ein Beispiel der Annäherung der Werke von Averroes und Alfons ist die Hauptunterstützung für die Wissenschaft bei Averroes, nämlich die Sure XVI, 126: „Rufe zu den Weg deines Herrn durch die Weisheit und durch die schöne Ermahnung und streite mit ihnen durch das, was das Schönste ist“. Diese Sure ist quasi wörtlich in der siebten *partida*, Titel 25, Gesetz 2 – *de los moros* – zu lesen: „Durch gute Worte und vernünftige Argumente sollen die Christen die Mauren von unserem Glauben überzeugen, um sie zu ihm zu führen, und nicht mit Gewalt oder Druck“. ⁶³⁹ Daraus kann man aber nicht beweisen, dass sich dieses Gesetz in der siebten *partida* aus der Arbeit des Averroes ableitet. Selbst wenn die Übersetzungen der Werke von Averroes seit langer Zeit in Toledo durchgeführt wurden, kann man deren Einfluss auf die Werke Alfons' nur vermuten. Und wenn das Vorbild dieser *partida* wirklich in der Sure XVI zu finden ist, dann ist es auch wahrscheinlich, dass das direkt aus dem Koran kam, der am Hof Alfons' auch übersetzt wurde. Auf jeden Fall kann man hier jedoch feststellen, dass die Ähnlichkeit zwischen beiden Stellen mindestens ein

⁶³⁷ Ebd., 34.

⁶³⁸ Averroes, Philosophie und Theologie, Müller, 1991.

⁶³⁹ “Por buenas palabras, e conuenibles predicaciones deuen trabajar los Christianos de conuertir a los Moros, para fazerles creer la nuestra fe: e a aduzir los a ella, e non por fuerça, nin por apremia: ca si voluntad de nuestro señor fuesse de los aduzir a ella, e de gela fazer creer por fuerça, el los apremiaria, si quiesse, que ha acabado poderio de lo fazer” (SP 7.25.2)

Beleg dafür ist, dass dasselbe Prinzip eines vernünftigen Glaubens hinter beiden Textpassagen steht.

Die Reflexion über das Verhältnis von Wissenschaft und Glauben war durch muslimische und jüdische philosophische Arbeiten eine iberische Tradition geworden. Deswegen kann man Ähnlichkeiten zwischen Alfons' Auffassungen und denen der spanischen Gelehrten nachweisen, seien es Muslime, Juden oder Christen. Diese Denktradition strahlte von der Halbinsel zum übrigen mittelalterlichen Europa aus, fand aber an der Universität Paris unter den Scholastikern besonders fruchtbaren Boden. Bemerkenswert ist, dass Alfons weder Philosoph noch Geistlicher war wie seine intellektuellen Zeitgenossen in Paris. Er hatte nicht die Möglichkeit, ein kontemplatives Leben zu führen. Er hatte ein Reich zu regieren und die Einheit des Landes zu erschaffen. Dafür suchte er praktische Lösungen in den Texten der alten Gelehrten.

1.4.38 Wissen als Gemeingut aller Religionen: Das Bild der Gelehrten

Bezüglich des Bildes des alten Gelehrten kann man an einigen Stellen der *Sieben Partidas* feststellen, dass Alfons sich auf die alten Gelehrten als Gesamtheit bezieht, unabhängig von Herkunft oder Glauben, wie bei der *partida* 1.1.6 – *onde fueron sacadas estas leyes* (Woraus diese Gesetze genommen wurden):

„Tomadas fueron estas leyes de dos cosas: la vna, de las palabras de los santos, que fablaron spiritualmente lo que conuiene a bondad del ome, e saluamiento de su alma. La otra, de los dichos de los sabios que mostraron las cosas naturalmēte, que es: para ordenar los fechos del mundo, de como se fagã bien, e con razon. E el ayuntamiento destas dos maneras de Leyes, han tan gran virtude, que aduzen cumplico ayuntamiento al cuerpo, e al alma del ome“⁶⁴⁰

Diese Gesetze wurden aus zwei Sachen genommen: Eine sind die Worte der Heiligen, die spirituelle Rede führten, was wichtig für die Güte der Menschen und die Rettung ihrer Seelen ist. Die andere sind die Aussprüche der Weisen, die die Dinge natürlich zeigten. Diese Dinge bestehen, um die Handlungen in der Welt einzuordnen und um zu zeigen, wie man etwas gut und mit Vernunft macht.

⁶⁴⁰ Oder die *partida* 2.9.28: „Que semejança pusieron los sabios antigos a la corte del Rey“ (Welchen Vergleich die alten Weisen zum Hof des Königs setzten); die *partida* 2.4.1: „segund dixerón los sabios“ (wie die Weisen es sagten); *partida* 2.4.2: „qvatro maneras dixerón los sabios que son de palavras“ (die Weisen sagten, dass die Wörter vierer Arte sind).

Wie konnte man aber die Bücher der Heiden als Wahrheit annehmen? Alfons erklärt das in der *partida* 1.5.37 (2)⁶⁴¹ – por qué razones pueden los clérigos leer los libros y las leyes y aun física (Warum die Geistlichen die Bücher der Gesetze und auch der Physik lesen dürfen):

„El apóstol de los gentiles San Pablo dijo, como en manera de castigo (enseñanza, aviso), que los hombres porbasen todas as cosas, y que tomasen las buenas de ellas, y las otras, que las dejasen (Epístola a los Tesalonicenses, I, 5, 21). Y por ello tuno tan solamente las artes que son dichas antes de esta, más aún, los libros de los gentiles, pues aunque en ellos haya algunas palavras que son contrarias a nuestra creencia y que deben ser esquivados por todos los cristianos, con todo eso outras razones hay en ellos de grande sesos (llenas de cordura y prudencia, inteligentes), de las que pueden los hombres aprender buenas costumbres y buenos castigos (avisos), que es cosa que conviene mucho a los clérigos.“

Der Apostel der Heiden, der Paulus, sagte, dass die Menschen alle Dinge zum Lernen probieren dürfen und dann das Gute davon behalten und den Rest lassen (Brief an die Gemeinde in Thessaloniki I, 5, 21). Und das übertrug er nicht nur auf die vorher genannten Künste, sondern auch auf die Büchern der Heiden, denn selbst wenn einige ihrer Worte unserem Glauben widersprechen und man deswegen diese Worte von den Christen fern halten soll, gibt es in diesen Büchern auch andere Dinge, die sehr vernünftig sind. Von diesen Dingen können die Menschen gute Gewohnheiten und gute Warnungen lernen, die sehr wichtig für die Geistlichen sind.

Eine ähnliche Erklärung ist auch bei Averroes zu finden:

„Wenn nun dieses sich so verhält, so mag es für uns notwendig sein, wenn wir bei einem unserer Vorgänger von den früheren Völkern eine Spekulation über die existierenden Dinge und eine Reflexion hierüber, wie es die Bedingungen der Demonstration fordern, finden, dass wir das, was diese Alten gesagt und in ihren Schriften niedergelegt haben, studieren. Ist etwas davon mit der Wahrheit übereinstimmend, so haben wir es anzunehmen, uns darüber zu freuen und ihnen dafür zu danken. Wenn etwas mit der Wahrheit nicht übereinstimmt, so machen wir darauf aufmerksam und warnen davor, halten sie aber für entschuldigt.“⁶⁴²

Alfons' und Averroes' Rat lautet zusammenfassend: Nimm aus den heidnischen Texten, was nützlich ist, und warne vor dem, was in den Texten der Wahrheit widerspricht.

⁶⁴¹ Alfonso, el Sabio, Las Siete Partidas. Antologías, *Lopez Estrada/Lopez Garcia-Berdoy*, 1992, 98. Für die *partida* 1.5.37 (2) nutzen Francisco und Teresa Lopez die Handschrift, die von dem Amerikaner J. H. Herriot entdeckt wurde und die Bezeichnung Add. 20.787 trägt. Die Ausgabe von Gregório Lope enthält diese Passage nicht. Siehe *J. Homer Henrriot, A Thirteenth Century Manuscript of the Primera Partida*, 1938.

⁶⁴² Averroes, Philosophie und Theologie, *Müller*, 1991, 5.

Hier bedeutet Wahrheit sowohl für Alfons als auch für Averroes die göttlichen Gesetze und Averroes zufolge kann Wahrheit nicht Wahrheit widersprechen.⁶⁴³ Das bedeutet, dass die Heiden die Wahrheit Gottes erfuhren – wenn auch nur teilweise, wenn sie sich mit den Untersuchungen des Werkes Gottes und seiner Schöpfung beschäftigten.

Der Eindruck, der dieses Bild kennzeichnet, entsprach der Wirklichkeit der reisenden Gelehrten im Mittelalter, der „heimatlosen Gelehrten dreier Religionen“⁶⁴⁴. Dies entsprach auch dem damaligen vielfältigen Kreis der Wissenschaftler an den Höfen Alfons', Rogers von Sizilien, des Kaisers Friedrich II. und anderer. Das Bild der „alten“ Gelehrten im Werk Alfons' zeigt sein Verständnis, dass nicht nur die Christen die Wahrheit der Natur kennen und dass sie nicht alle Kenntnisse besitzen. In der Tat hatten die Christen – so meinte Alfons – in einigen Bereichen Bedürfnis nach Wissen. Zudem bezieht sich Alfons oft auf die „alten“ Gelehrten, und gibt Obeydalla den Beinamen „der Weise“. Daraus kann man folgern, dass das Bild der Gelehrten in den Werken Alfons' nicht von einer Religionszugehörigkeit abhing.

Wenn es eine räumliche und zeitliche Linie für die Austauschprozesse des Mittelalters gäbe, stünde Alfons' Weltauffassung an einem Rezeptions- und Verbreitungspunkt, an dem viele jahrhundertlang verarbeitete Ideen zusammentrafen und von dem aus die Ideen weitergeleitet wurden. Jedoch ist die beste Darstellung für Austauschprozesse überhaupt die eines komplizierten Netzes, von dem nur einige Fäden identifizierbar sind. Trotzdem ändern die komplizierten Verhältnisse nichts an der Tatsache, dass Alfons nicht nur ein Sucher war, sondern ein bewusster und überzeugter Verbreiter des Wissens. Er war kein Philosoph oder Prophet. Er war ein König, der eine praktische und direkte Verantwortung gegenüber seinem Volk hatte. Dies war eine der Sorgen Alfons' und für ihn als König seine Aufgabe: Wie der weise König Salomon, heißt es im *Libro de las Cruces*, wollte Alfons das Wissen verbreiten, weil verborgenes Wissen an sich keinen Nutzen habe.

5.4 Die *hispani arabes* und die *barbari*: Das Bild des Feindes

Obwohl die Zeit der Eroberung Andalusiens während der Regierung Alfons' zu Ende ging und die Sorge Alfons' um die Wiederbesiedlung und soziale Stabilität des Reiches in seinen damaligen Grenzen größer war als seine Erweiterung, muss man beachten, dass die

⁶⁴³ Ebd., 7.

⁶⁴⁴ Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt, 2002, bes. Kap. *Gelehrte Männer dreier Religionen werden heimatlos*, 281-288.

Auswirkungen des Krieges auf die Wahrnehmung des Anderen noch lange Zeit spürbar waren. Die Feindbilder der Mauren werden beispielsweise in den *Cantigas de Santa Maria* dargestellt (siehe auch Kapitel 4.4): Der Feind ist grausam und treulos, „*chus negros que Satanás*“. Wie konnte man dann bei dieser Konfrontation und Feindseligkeit von Kulturaustausch sprechen? Wer war der Feind und was bot er an?

Aufgrund dessen, was durch Untersuchungen in dieser Forschungsarbeit bereits festgestellt wurde, lässt sich davon ausgehen, dass für Alfons nicht jeder Muslim ein Feind war.⁶⁴⁵ Anhand des Vergleichs der beiden Prologe des *Libros de las Cruces* (siehe Kapitel 4.3) ließ sich nachweisen, wie die dort dargestellte Wissenschaftsauffassung eine Brücke zwischen Alfons und dem muslimischen Astronom Obeydalla im wissenschaftlichen Bereich herstellte. In diesem Sinne waren der weise Obeydalla und der weise König von Kastilien keine Gegner, sondern geistige Gefährten auf der Suche nach Wissen. Selbst wenn man auf eine lange Übersetzungstradition und ein langes Zusammenwirken als Mittel und fruchtbaren Boden für Wissens- und Kulturaustausch hinweisen kann, ist bemerkenswert, dass die Reconquista die Welten beider Gegner so nah aneinander gebracht hatte, dass sich aus dem Krieg auch bedeutender Austausch ergab. In Hinsicht darauf stellt der *Libro de las Cruces* Gemeinsamkeiten zwischen den christlichen und muslimischen Gelehrten in Spanien her und zeigt, dass ihre Vorstellungswelten auf der gleichen Basis und Weltauffassung aufbauten, obwohl Spanier und Mauren in mancherlei Hinsicht entgegengesetzte Positionen hatten. An keiner Stelle des *Libro de las Cruces* werden die Muslime und Christen als Feinde bezeichnet. Selbst wenn sie sich im Kampf auseinandersetzen, wird dies auf die Fatalität der Sternenkongjunktionen zurückgeführt.

Die Gemeinsamkeiten zwischen Mauren und Christen werden auch in den Werken des Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247),⁶⁴⁶ des Bischofs von Toledo, deutlich herausgestellt, wobei der Geistliche, Ritter, Diplomat, Chronist und Hofmann nur arabische Quellen für seine *Historia Arabum*⁶⁴⁷ benutzte. Er wurde 1170 im Königreich Navarra geboren und zog nach seinen Studien im Ausland nach Toledo. Auf Veranlassung von Alfons' Vater,

⁶⁴⁵ Dies widerspricht der Interpretation Rhona Zaid's über die *Cantigas de Santa Maria*, wonach das christliche Reconquista-Gefühl in Alfons so stark gewesen sei, dass man dieses Gefühl von seiner Politik und seinen Werken nicht trennen könne, da Alfons zwischen religiösem und militärischem Gegner nicht unterscheiden könne. Dem Autor zufolge sei Alfons' Ansicht eine religiöse Einheit gewesen und in diesem Sinne unterscheide sich Alfons nicht von seinen Nachfolgern des 15. Jahrhunderts – den katholischen Königen. Zaid, *The Muslim/Mudejar in the Cantigas*, 1987, 151.

⁶⁴⁶ Zu den Bibliographien über Rodrigo Jimenez de Rada: *Gorosterratzu*, Don Rodrigo Jimenez de Rada. 1925; *Castro Alava*, Don Rodrigo Ximénez de Rada, 1980; *Pérez de Rada y Díaz Rubín*, El arzobispo don Rodrigo Giménez de Rada, 2002; *Pick*, Conflict and Coexistence, 2004.

⁶⁴⁷ Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia Arabum*, *Lozano Sanchez*, 1974.

Ferdinand III., schrieb Rodrigo sein erstes geschichtliches Werk *De rebus Hispaniae*⁶⁴⁸, das besondere Berücksichtigung verdient, da Don Rodrigo der Vorreiter der kritischen Geschichtsschreibung in Spanien war. Dieses und die weiteren Werke Rodrigos, die *Historia Romanorum* und die *Historia Arabum*, hatten als Quelle für die historischen Werke Alfons' gedient.⁶⁴⁹

Rainer Christoph Schwinges verglich und untersuchte die Gemeinsamkeiten zwischen dem Werk Rodrigos und dem des Wilhelm von Tyrus (1130-1186)⁶⁵⁰, Bischof von Tyros und Verfasser des *Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*. Schwinges identifizierte drei Bereiche, in denen eine interessante Wahrnehmung des Anderen zum Ausdruck kommt. Diese drei Bereiche seien Religion, Menschen und Recht.⁶⁵¹

Im Religionsbereich sei in beiden Werken bemerkenswert, dass die Muslime nicht als Heiden, sondern wie die Juden als *infideles* dargestellt werden. Sie seien von den beiden Gelehrten als Gottgläubige wahrgenommen worden, die den gemeinsamen Gott verehrten, wenn auch auf andere Weise als die Christen. Rodrigo und Wilhelm hätten im Islam eine Lehre anerkannt, die ebenfalls – wenn auch nur in eigenem Denken und eigenen Traditionen und nicht auf der Stufe der von Christen beanspruchten Vollkommenheit – Gottesfurcht und Frömmigkeit kannte und zu einem reinen, heiligen Lebenswandel anleiten konnte.⁶⁵² Aus diesem Grund seien Wilhelm von Tyros und Rodrigo in der Lage gewesen, der Religiosität der Menschen Achtung entgegen zu bringen, obwohl sie sich von der anderen Religion schärfstens distanzierten. Schwinges nennt daher diese Form der inhaltlichen Wahrnehmung den „Vorrang der Religiosität“.⁶⁵³

Im Bereich der Menschen beurteilten Wilhelm und Rodrigo muslimische Herrscher nach ihren Tugenden und Untugenden, ihren Fähigkeiten und Leistungen, auch dann, wenn dieselben zum Schaden des christlichen Landes, Jerusalems oder Kastiliens, angewandt

⁶⁴⁸ Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de rebus Hispanie sive Historia Gothica*, 1987, Die Version auf Spanisch wurde veröffentlicht als: Rodrigo Jiménez de Rada. *Historia de los hechos de España*, Fernández Valverde, 1989.

⁶⁴⁹ Alfonso el Sabio, *Primeira Crónica General de España*. Filgueira Valverde, 1949, 18.

⁶⁵⁰ Wilhelm von Tyrus stammte aus einer wohlhabenden Familie, die Anfang des 12. Jahrhundert aus Italien oder Frankreich nach Palästina ausgewandert war. Wilhelm wurde 1175 Erzbischof von Tyros. Wie Rodrigo Jiménez war Wilhelm Jurist, Theologe, Hofmann und Geschichtsschreiber. Zum Werk Wilhelm von Tyrus: *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, 1986. Über Wilhelm von Tyrus: Schwinges, *Kreuzzugideologie und Toleranz*, 1977; Rödig, *Zur politischen Ideenwelt Wilhelms von Tyrus*, 1990.

⁶⁵¹ Schwinges, *Die Wahrnehmung des Anderen durch Geschichtsschreibung*, 1998.

⁶⁵² Ebd., 112.

⁶⁵³ Ebd.

wurden. Schwinges nennt diese Art von Wahrnehmung „Vorrang des Individuellen“.⁶⁵⁴ Im rechtlichen Bereich hätten Christen und Muslime – nach Wilhelms und Rodrigos Wahrnehmung – in ihren gegenseitigen Beziehungen der gleichen Rechts- und Weltordnung unterstanden. Dies wird von Schwinges „Vorrang gleichen Rechts“ genannt.⁶⁵⁵

Schwinges erwähnt zudem fünf Konditionen, die diese drei Wahrnehmungsarten ermöglichen konnten:

Nähe zur islamischen Kultur: Wilhelm wurde um 1130 bereits in der dritten Generation von Einwanderern in Jerusalem geboren und Rodrigo kam nach seinem Studium im Ausland zurück nach Spanien, nahm den Bischofssitz von Toledo an und beteiligte sich an der Schlacht von Navas de Tolosa. Beide kamen neben anderen Sprachen auch mit dem Arabischen zurecht und nutzten für ihre Werke arabisch geschriebene Quellen. Schwinges betont aber, dass weder physische noch geistige Nähe Garanten für eine tolerante Wahrnehmungsfähigkeit waren.⁶⁵⁶

Bildung: Beide hatten in Paris und Bologna Theologie und Recht studiert, Wilhelm zwischen 1145 und 1165 und Rodrigo zwischen 1195 und 1205, was die entscheidenden Jahre bei der Entstehung der Universitäten waren. Beide hätten damit zum wachsenden Kreis der *litterati* des 12. und 13. Jahrhunderts gehört, die sich als Intellektuelle und mithin als „unbequeme Experten“ gebärdeten und auf ihre geistige Arbeit und ihr rationales Denken sehr stolz waren.⁶⁵⁷

Karrieren: Rodrigo und Wilhelm machten politische und geistliche Karrieren und waren Mitgestalter der Politik ihrer Länder zwischen Krieg und Frieden, Kreuzzügen und Allianzen geworden.⁶⁵⁸

Landesgeschichte: Rodrigos und Wilhelms Werke präsentieren ihre Landesgeschichte als „gemeinsamen Nenner“ für christliche wie muslimische Geschichte. Obwohl sie einen unbedingten Anspruch auf ein Wiederanknüpfen an die unterbrochene christliche Herrschaft erhoben, seien sich beide doch bewusst gewesen, dass die Muslime einen selbstständigen und subjektiv bedeutenden Anteil an der Geschichte des gemeinsamen Bodens hatten. Dieser Boden war *patria* der Christen und zugleich auch *patria* der Anderen, der *orientales* Syrien-Palästinas für Wilhelm und der *hispani arabes* für Rodrigo. Allerdings nur der sozusagen

⁶⁵⁴ Ebd., 113.

⁶⁵⁵ Ebd., 117.

⁶⁵⁶ Ebd., 123.

⁶⁵⁷ Ebd., 124.

⁶⁵⁸ Ebd., 124-125.

„guten Muslime“, nicht aber der nordafrikanischen *barbari*, der Almoraviden und Almohaden.⁶⁵⁹

Persönliche Entscheidung: Die Wahrnehmung dieser beiden „gelehrten Politiker“ von den Anderen bezüglich der Religiosität, Individualität und Rechtsgleichheit sowie das von ihnen eingebrachte Geschichtsbild gehören nicht zur damaligen allgemeinen Meinung. In Bezug darauf muss man also die persönliche und, wie es scheint, „unabhängige“ Entscheidung als den wichtigsten Effekt unter den Konditionen „toleranter Wahrnehmung“ anerkennen.⁶⁶⁰

Um nun die Wahrnehmung Rodrigos mit der alfonsinischen zu vergleichen, beziehe ich mich auf das Kapitel 4.2.1 dieser Dissertation. Dort wurde der Frage nach dem umfassenden Sinn der Landesgeschichte und der Bedeutung von *patria* im Werke Alfons' nachgegangen und die Nähe der historischen Konzeptionen Alfons' und Rodrigos aufgezeigt: Hinsichtlich des umfassenden Volksbegriffs zeigen die *Siete Partidas* und die *Primera Crónica General de España* Übereinstimmungen auf, nur dass die *Crónica* deutlicher als die *Siete Partidas* die Mauren als ein Volk vorstellt, das auch Spanien besiedelte und daher zur Geschichte des Landes gehört.⁶⁶¹ Der Einfluss des Werkes von Rodrigo Jiménez de Rada lässt sich also deutlich in den historischen Werken Alfons' erkennen.⁶⁶² Man kann hinsichtlich der Landesgeschichte sogar einen Leitfaden identifizieren, der eine von Rodrigo begründete Tradition einer erweiternden Geschichtsauffassung mit dem breiten Volksbegriff der *Siete Partidas* verbindet (siehe Kapitel 4.2).

Rainer Christoph Schwinges betont dennoch, dass die *Primera Crónica General* in Wirklichkeit die Wahrnehmung des Anderen im Werk Rodrigos nicht aufnahm: An den Stellen, wo Rodrigo Gemeinsamkeit und individuell Lobenswertes hervorgehoben habe, seien die Feindbilder bei der *Crónica* wieder gesetzt worden.⁶⁶³ An diesem Punkt stimme ich nicht mit Schwinges überein. Obwohl die Feindbilder in der *Crónica General de España* noch geschildert werden, kann man nämlich die Wahrnehmungsverbindung zwischen beiden Werken nicht verneinen. Sie wird besonders dadurch gekennzeichnet, dass die Mauren auch

⁶⁵⁹ Ebd., 125-126. Siehe Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia Arabum*, Lozano Sanchez, 1974, 27 u. 30.

⁶⁶⁰ Schwinges, *Die Wahrnehmung des Anderen durch Geschichtsschreibung*, 1998, 125-126.

⁶⁶¹ Wie auch Klaus Herbers betont, dass *Historia Arabum* Rodrigos verdeutlicht, wie man sich neben den westgotischen auch die arabischen Traditionen als Teil der eigenen Geschichte aneignen konnte, vgl. Herbers, *Geschichte Spaniens*, 2006, 237.

⁶⁶² Rodrigos Werk wird im Prolog der *Primeira Crónica* als Quellen zitiert, Alfonso el Sabio, *Primeira Crónica General*, Filgueira Valverde, 1949, 18.

⁶⁶³ Schwinges, *Die Wahrnehmung des Anderen durch Geschichtsschreibung*, 1998, 120, vgl. auch mit dem Kapitel 4.2.1 dieser Dissertation.

zu den Völkern gezählt wurden, die entscheidend zur Geschichte des Landes beigetragen hatten.

Alle von Schwinges angegebenen Konditionen für die besondere Wahrnehmung Rodrigos und Wilhelms bezüglich der Anderen sind gut gerechtfertigt. Jedoch – wie der Autor selbst bemerkt – kann man nicht genau sagen, warum ein anderer Mensch, der unter den gleichen Konditionen wie Rodrigo und Wilhelm lebte, nicht die gleiche Wahrnehmung wie die beiden entwickelte. In Hinsicht darauf ist die letzte der von Schwinges genannten Konditionen, die persönliche Entscheidung, offensichtlich die determinierende. Im Fall Rodrigos stelle ich allerdings die „Unabhängigkeit“ dieser persönlichen Entscheidung in Frage, da er offensichtlich von seiner Kriegserfahrung beeinflusst wurde, den „guten“ Muslim deutlich von dem „bösen“ Muslim zu unterscheiden. Dies lässt sich im Folgenden zeigen.

Dabei möchte ich zunächst hervorheben, dass Rodrigo physisch auf dem Schlachtfeld gegen die Muslime kämpfte und Schwert und Strategie gegen die *infidelis* wendete. Nach dem Tod von Ferdinands Vater (1230), Alfons' IX. von León, woraus die Vereinigung von Kastilien und León resultierte, begann eine Phase, in der die Christen systematisch in Andalusien vorrückten. Die erste Offensive fand unter der Leitung Rodrigos statt, der 1231 am Oberlauf des Flusses Guadalquivir eintraf und die Städte Quesada und Cazola für Kastilien einnahm. Das war eine bedeutende Aktion Rodrigos, da er das Gebiet Quesadas und Cazolas bis an die Grenze zu Granada eroberte und sogleich den Auftrag bekam, das Gebiet zu schützen (siehe Kapitel 3.1). Dadurch war Rodrigo in seinem Alltag völlig in die Reconquista involviert. Fraglich ist, wie er unter diesen Umständen seine Kriegsfeinde als gut bewerten und ihre Taten mit Worten wie *clementia* (Barmherzigkeit) und *pietas* (Frömmigkeit)⁶⁶⁴ beschreiben konnte. Die Antwort dieser Frage liegt darin, dass Rodrigo sich nicht auf seine Feinde direkt bezieht, wenn er positive Worte verwendet, sondern auf die ersten Mauren, die in Spanien ankamen, die *hispani arabes*⁶⁶⁵. Er grenzt diese deutlich ab von den barbarischen nordafrikanischen Almohaden,⁶⁶⁶ gegen die er kämpfte. Angesichts der in den Werken dargestellten Unterscheidung zwischen den „Mauren Spaniens“ und den „Barbaren“ darf man also nicht die Wahrnehmung der Muslime durch Rodrigo von ihren politischen und kriegerischen Aufgaben getrennt sehen. Mehr als die Nähe zur islamischen Kultur bestimmten die Aktionen und Interaktionen zwischen beiden Parteien – muslimischen und christlichen – die Art ihrer Wahrnehmung. Insofern wurde das Maurenbild Rodrigos ganz

⁶⁶⁴ Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia Arabum*, Lozano Sanchez, 1974, 19, 34-37 u. 45-49.

⁶⁶⁵ Ebd., 30.

⁶⁶⁶ Ebd., 53.

wesentlich von seiner Kriegserfahrung geprägt, so dass man hier hinsichtlich des Maurenbildes nicht mehr von einer unabhängigen persönlichen Entscheidung Rodrigo sprechen kann, wie Schwinges behauptet.

Die Almoraviden und Almohaden wurden also als Feinde der Spanier, das bedeutet, der Christen und der muslimischen Andalusier, dargestellt. Das Erlebnis des Krieges und der Konfrontationen boten Rodrigo und Alfons die Verstärkung eines idealisierten Bildes des glänzenden omajjaden spanischen Kalifats an, in Opposition zu dem Bild der barbarischen Nordafrikaner. Es sind keine Bilder, die sich auf eine religiöse Feindlichkeit beziehen, sondern auf kriegerische, politische und diplomatische Handlungen. In diesem Sinne sind insbesondere die Werke Rodrigos und ihre alfonsinischen Fortsetzungen Belege dafür, dass die Teilnehmer der Reconquista die Neigung zeigten, ihre Feinde eher nach dem Erlebnis auf dem Schlachtfeld als nach ihrer islamischen Konfession zu beurteilen. Die *Historia Arabum* und die *Primera Crónica General* sind auch Hinweise darauf, dass die Mauren Spaniens idealisiert wurden und dass die Kriegshandlungen weder den Austausch und die Anerkennung noch eine Differenzierung des Anderen verhinderten, sondern sie im Gegenteil ermöglichten.⁶⁶⁷

5.5 Alfons' Mudejar im Rahmen des Kulturaustausches

Bezüglich der Mudejaren wurde in den Kapiteln 3.2, 4.2 und 4.4 unter anderem festgestellt, dass sie gemäß den alfonsinischen Gesetzen als Teil der kastilischen Gesellschaft angesehen wurden, trotz aller sozialen Nachteile, unter denen sie lebten. In Hinsicht darauf ergaben sich aus der Analyse der *Siete Partidas* die Gründe dafür, warum nicht anfangs alle Muslime aus den christlichen Königreichen vertrieben wurden. Die Duldung der Mudejaren in der kastilischen Gesellschaft hatte – wie bereits dargestellt – wirtschaftliche, soziale und politische Grundlagen. Abgesehen von den wirtschaftlichen und sozialen Gründen (siehe Kapitel 3) spielten die Nicht-Christen, die „Muslime und Juden des Königs“, eine bedeutende Rolle in den politischen Absichten Alfons', eine zentralisierte Macht auszuüben (Kapitel 4.2). Im Bereich des Kulturaustauschs drücken besonders die *Cantigas de Santa Maria* – vor allem wegen ihrer mündlichen Überlieferungen – den Zusammenstoß verschiedener Traditionen aus

⁶⁶⁷ Bezüglich des Bildes des Feindes betont Wolfgang Schmale: „Die Ethnologen haben oft gezeigt, dass zwei Stämme, wenn sie sich auch bekriegen, sich auf einer übergreifenden Ebene ergänzen, und im Grunde Verhaltensmuster entwickelt, die durch dem entsprechen, was man zwischen den konstituierten Nationen untersuchen kann“, *Schmale*, Kulturtransfer, 2003, 17.

und heben die Kunst betreffend das Maurische hervor. Auch der Diskurs der *Cantigas* bezüglich der Mudejaren kann in jene politischen Absichten eingefügt werden (Kapitel 4.4).

In diesem Kapitel soll nun der Rolle der Mudejaren als Medium in den kulturellen Austauschprozessen und als prägendes Element für die kastilische Gesellschaft im Rahmen der Beziehungsgeschichte⁶⁶⁸ nachgegangen werden. Zunächst sehe ich es jedoch als wichtig an, zwei Arbeiten zu kommentieren, die Vorläufer in der Debatte über die Beziehung zwischen Mauren, Juden und Christen auf der Iberischen Halbinsel sind. Die Auseinandersetzung zwischen den beiden von dem Franco-Regime exilierten Historikern Claudio Sánchez-Albornoz und Américo Castro wird in jeder Forschungsarbeit, die sich mit den interkulturellen Beziehungen im mittelalterlichen Spanien beschäftigt, dargelegt.⁶⁶⁹ Obwohl ein weiterer Kommentar sich nicht als so originell oder spannend erweist, wie es die leidenschaftliche Debatte in den fünfziger Jahren vermutlich war, kann man die Perspektiven, gegenseitigen Kritiken und Interpretationen der Quellen beider Autoren nicht übersehen, ohne das Risiko einzugehen, eine wichtige historiographische Äußerung des spanischen Bewusstseins zu missachten.

1.4.39 Arabisierte Spanier oder hispanisierte Muslime

Claudio Sánchez-Albornoz stellte, überzeugt vom unterschiedlichen Rang der „Rassen“, fest, dass die spanische Lebensessenz (*contextura vital*) sich nicht arabisiert haben kann, da ihm zufolge die funktionelle Struktur Spaniens schon vor 711 konsolidiert gewesen sei. Der berberische Islam sei dagegen in der damaligen Zeit noch rudimentär und unvollständig gewesen.⁶⁷⁰ Deswegen wurden die *hispano*-Muslime eher hispanisiert als die *hispano*-Christen arabisiert. Albornoz behauptet außerdem, dass sich die Iberische Halbinsel von zwei weiteren Kulturen unterscheidet, mit denen sie „logischerweise“ ähnlich sein sollte, nämlich von der mediterranen und von der sogenannten westlichen Kultur. Spanien sei aus diesem Grund ein historisches Rätsel (*un enigma histórico*). Nach dem Gedankengang Albornoz' besitzt jedes Volk kollektive Eigenschaften, die es als einzigartige menschliche Gruppe charakterisiert. Dennoch sei es auch richtig, dass verschiedene Völker sich unter

⁶⁶⁸ Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt, 2002, 378-392.

⁶⁶⁹ Insbesondere möchte ich hier das Werk Thomas Glick hervorheben: *Glick, Islamic and Christian Spain*, 2005. Der Autor präsentiert eine vollständige Analyse der historiographischen Debatte über das Thema kulturelle Beziehungen.

⁶⁷⁰ *Sánchez-Albornoz, España*, 1991 (erste Auflage Buenos Aires 1956) T. 1, 189.

bestimmten Umständen miteinander verknüpften⁶⁷¹, aber selbst wenn das passiere, bliebe die essenzielle Struktur unveränderlich.

In diesem Sinne erkennt Albornoz das Vermächtnis des Islams in Spanien an. Jedoch hebt er hervor, dass die Rezeption und die Nachnahme von islamischen Bräuchen nicht erlauben zu vermuten, dass die hispanischen Christen von ihren feindlichen Nachbarn mentale Gewohnheiten, Prozesse des Bewusstseins und leidenschaftliche Mechanismen übernommen hätten.⁶⁷² Der *homo hispanus* bleibt – wie Albornoz behauptet – in seinem Kern erhalten. In Antwort auf die These Américo Castros⁶⁷³ über die *convivencia* (Zusammenleben) der drei „Kasten“ – also Muslime, Juden und Christen – im mittelalterlichen Spanien schreibt Albornoz unter anderem, dass Worte und Gewohnheiten die Essenz eines Volkes nicht bestimmen können.⁶⁷⁴ Die vielen „Gemeinsamkeiten“ der Spanier mit den Muslimen und Juden wird als „Frucht der Parallelität zwischen synchronischen Umständen der kulturellen Entwicklung“ und auch als „Abzweigung einer fernen gemeinsamen Wurzel“ erklärt.⁶⁷⁵ In den meisten von Castro zitierten muslimischen Andalusiern, die einen Beitrag zur hispanischen Kultur erbrachten, sieht Albornoz Muslime, die so hispanisiert waren, dass sie keine Verbindung oder Identität mit der arabischen Kultur mehr gehabt hätten.⁶⁷⁶

Albornoz kritisiert das Werk Castros in fast allen Punkten. Er und seine Anhänger disqualifizieren Castros Untersuchungen, weil diese vor allem durch auf Philologie beruhten. Castro hätte die wirtschaftlichen und politischen Institutionen nicht beachtet. Ich denke, dass diese Behauptungen eine grobe Generalisierung des Werkes Castros sind. Die von Castro vorgenommenen Untersuchungen gründen auf wertvollen Überlieferungen, die heutzutage von anderen Historikern genutzt werden. Dazu gehören die *Cortes de León e Sevilla*, die gesamten Werke Alfons' des Weisen und königliche Chroniken aus der damaligen Zeit. Dabei beschäftigte sich Castro mit der Analyse des Inhalts der Dokumente und nicht lediglich mit philologischen Erklärungen, die ihrerseits sehr einleuchtend sind.

In einer weiteren Publikation⁶⁷⁷ äußert Castro seine Auffassung über kulturelle Beziehungen. Er stellt fest, dass Christen, Mauren und Juden in Spannungen lebten, woraus sich keine Ordnung von Frieden und Eintracht für alle drei Gruppen ergeben konnte. Die

⁶⁷¹ Ebd.

⁶⁷² Ebd., 199.

⁶⁷³ Castro, España en su historia, 1983 (erste Auflage Buenos Aires 1948).

⁶⁷⁴ Sánchez-Albornoz, España, 1991, T. 1, 197.

⁶⁷⁵ Ebd., 190.

⁶⁷⁶ Sánchez-Albornoz spricht besonderes von Ibn Hazn (S.199) und al-Ricote (S.235)

⁶⁷⁷ Castro, Origen, ser, y existir, 1959.

Gründe für ein Auskommen miteinander findet man in den reinen praktischen Bedingungen des Lebens, es war weder gewünscht noch geplant.⁶⁷⁸ Deswegen erforderten die alltäglichen Handlungen schriftliche Gesetze, um das „Sein-Sollen“ (*deber ser*) und das „Sein-Können“ (*poder ser*) zu regeln. Diese Äußerung deutet daraufhin, dass die von Castro so bezeichnete *convivencia* nicht von Harmonie, sondern Pragmatismus geprägt war. Obwohl Castro an dieser Stelle also das harmonische Zusammenleben kritisch hinterfragt, muss man einräumen, dass er viele andere konflikthafte Auseinandersetzungen übersah oder relativierte.

Castro untersucht Dokumente und Briefe, die persönliche Äußerungen verschiedenster Personen enthalten und kommt dabei zu dem Schluss, dass sich Mauren und Juden nicht als Fremde in Spanien fühlten, sondern mit dem Land verbunden waren. Schließlich – so besagen es diese Quellen – war es ihr Land.⁶⁷⁹ Weiterhin kritisiert Castro die historiographische Tendenz anzunehmen, dass achthundert Jahre Interaktion zwischen Christen, Juden und Mauren keinen tiefen Wandel im Leben der Christen verursachten. Castro betont, dass die Christen in Wirklichkeit die Reconquista nicht hätten durchführen können, wenn sie nicht ihrer „Funktionsweise des Lebens“ (*funcionamiento de su vida*) eine soziale „Lebensart“ (*existir social*) hinzugefügt hätten, mit der sie ihre Verflechtung mit Mauren und Juden akzeptierten.⁶⁸⁰

In einer offensichtlichen Antwort an Albornoze schreibt Castro, dass die Idee, wonach die Spanier eine besondere und unveränderliche „Substanz“ seien, eine „Art der Emanation“ aus der Erde, der Luft, den Steinen und den Gewässern der Halbinsel, dass sie vor den Römern dort gewesen und danach dort geblieben seien und dass sie mit ungestörter Passivität achthundert Jahre ein Nebeneinanderleben mit Juden und Mauren ausgehalten hätten, schlicht nicht der Realität entspricht. „Die von Christen, Juden und Mauren geformte Gesamtheit und die Interaktion zwischen diesen drei Gruppen ist keine These, sondern eine Wirklichkeit.“⁶⁸¹

Obwohl Castro stark auf eine im Mittelalter gleichberechtigte Situation der Mauren, Juden und Christen gesetzt und einige wichtige Aspekte übersehen hat – wie das ungleiche demographische Gewicht und die ungleiche politische, soziale und ökonomische Stellung – stimmen einige seiner Behauptungen mit der heutigen historiographischen Tendenz überein, zum Beispiel, dass kulturelle Verflechtungen eine Tatsache in der Formation einer Gesellschaft sind. Seine Übertreibung liegt jedoch darin, dass er fast jeden modernen

⁶⁷⁸ Ebd., 53-54.

⁶⁷⁹ Ebd., 54-55.

⁶⁸⁰ Ebd., 55

⁶⁸¹ Ebd., 52.

hispanischen Brauch der muslimischen und jüdischen Präsenz auf der Iberischen Halbinsel zuschreibt, was auch für die Toleranz gilt⁶⁸² (siehe Unterkapitel 5.6), obwohl er selber festgestellt hatte, dass die Interaktion der drei „Gruppen“ die Wahrnehmung und das Bewusstsein der Spanier formte.

Ich bin der Meinung, dass es sehr problematisch ist, von einer vollständigen Hispanisierung oder Arabisierung zu sprechen, da die kulturellen Einflüsse stets nicht nur in eine Richtung zeigen. Wir müssen hier von kulturellen Austauschprozessen sprechen, die vielseitig, unendlich und andauernd sind. Durch die unterschiedlichen Quellen kann man einige Einflüsse und Wirkungen sowie die Entstehung von Neuem analysieren. Eine Kategorisierung - entweder Hispanisch oder Arabisch - ist aber letztlich fragwürdig, da kulturelle Prozesse einem ständigen Wandel unterliegen und dabei kein Element unberührt bleibt. Um die extremen Ansichten Castros und Albornoz' zu verstehen, muss man sie in ihrem historischen Kontext betrachten. Beide Historiker waren von den Bedingungen ihrer Epoche geformt und wurden Ende des 19. Jahrhunderts geboren, erlebten den Bürgerkrieg in Spanien und eine Zeit der Suche nach nationaler Identität. Castro wie auch Albornoz suchten nach der *contextura vital*, der Lebensessenz der Spanier, und nach dem Ursprung ihrer Lebensart.

Abschließend zu diesem Unterkapitel sei noch erwähnt, dass angesichts der heutigen Umstände der Fokus der Sozialwissenschaften anders ausgerichtet ist. Nicht mehr das Nationale allein steht im Mittelpunkt der Fragestellungen, sondern das Nationale im Kontext zur Weltpolitik und – bezüglich Europas – die Identität eines Kontinents, die nur durch die Vielfalt gefunden werden kann.⁶⁸³ Daher ist die aktuelle Frage auch nicht mehr, wie hoch der Einflussgrad der gesellschaftlichen Gruppe auf die Geschichte eines Landes oder Europas war, sondern wie die gesellschaftlichen Gruppen miteinander oder nebeneinander lebten, wie ihre Begegnungen abliefen, wie sie mit Konflikten umgingen und wie ihr Zusammenwirken und die daraus folgenden Austauschprozesse aussahen.

1.4.40 Die Mudejaren als unterworfenen Minderheiten

Alfons' Mudejaren zahlten – wie seine Juden – besondere Steuern und wohnten getrennt von den Christen und Juden in den *morerías* (Maurenviertel), die sich meistens in der

⁶⁸² Castro, *España en su historia*, 1983, 199.

⁶⁸³ Borgolte, *Europa entdeckt seine Vielfalt*, 2002, 163.

Vorstadt befanden. In der Untersuchung zur Stellung der Mauren unter der Regierung Alfons' (siehe Kapitel 3.2) wurde festgestellt, dass Alfons am orientalischen Wissen sehr interessiert war. Daraus lässt sich aber nicht ableiten, dass er die drei Religionen gleichwertig und nach gleichem Recht behandelte. Der Raum der gewöhnlichen Mudejaren in der Stadt war die *aljama* (nicht-christliche Gemeinde) in der *morería*, wo die Muslime ihre Bräuche, ihr Rechtssystem und ihre Religion behalten durften, solange sie keinen intimen Kontakt oder keine Auseinandersetzungen mit den Christen hatten.

Bezüglich der mudejarischen *aljamás* ist Álvaro Galmés⁶⁸⁴ der Meinung, dass diese maurischen Gemeinden im Laufe der Zeit eine eigene Identität formten, die sich gegen die vielen Anpassungstendenzen wehrte. Dennoch zeigen die konkreten Untersuchungen bestimmter *aljamás*,⁶⁸⁵ dass die kulturellen Austauschprozesse, trotz der Abwehr der Anpassungstendenzen, viel komplizierter und bedeutender waren, wenn man die maurischen *aljamás* gemäß ihren regionalen, chronologischen wirtschaftlichen und sozialen Besonderheiten betrachtet. In Hinsicht darauf sind beispielsweise die Überlieferungen der Literatur, Architektur und bildenden Kunst dieser *aljamás* im Hinblick auf Sprache, Bräuche und Wissensentwicklung Zeugnisse eines – wenn auch nicht umfassenden – breiten Kulturaustauschs.

Die Vokabel *Mudejar* wurde von den modernen Historikern aufgegriffen, um die freien Muslime, die nach der Reconquista in den christlichen Reichen der Iberischen Halbinsel blieben und ihre Religion weiter ausübten, zu bezeichnen. Damals wurden diese Muslime auf verschiedene Weisen in den verschiedenen Reichen genannt: *sarracenos* in Aragon, *moros* in Kastilien und *mouros forros* in Portugal. Das heute verwendete spanische Wort *mudéjar* stammt von dem arabischen *mudaʿyan*, was „Unterwerfener“ bedeutet. Dies ist darauf zurückzuführen, dass diese Muslime die koranische Vorschrift nicht geachtet hatten, wonach sie nicht unter einer nicht-muslimischen Herrschaft hätten leben dürfen. Die Anwendung des Wortes *mudéjar* ist heute insofern gerechtfertigt, als sie sich auf diese arabische Etymologie bezieht, die dem Wort eine pejorative Konnotation verleiht,⁶⁸⁶ weil sie die unterworfenen Stellung dieser Minderheit in den christlichen Reichen bezeichnet.

⁶⁸⁴ Galmés de Fuentes, *Los moriscos*, 1993.

⁶⁸⁵ Wie die Studien von Maria Teresa. Mallol, *Los mudéjar de la Couronne d'Aragon*, 1992; Galán Sánchez, *Los mudéjares*, 1991; Lopes de Barros, *A comuna muçulmana de Lisboa*, 1998; Ladero Quesada, *Granada después de la conquista*. 1988; Connor, *A Forgotten Community*. 2003.

⁶⁸⁶ Molénat, *Unité et diversité des communautés mudéjares*, 2001. 20.

Signifikant sind allerdings die Verschiedenheit der mudejarischen Situation von Ort zu Ort, signifikant sind auch deren Ursachen, die von der Diskrepanz des politischen und kulturellen Standes und der Demographie abhängig waren. Obwohl viele Dokumente der repartimiento und cartas poblas (siehe Unterkapitel 3.1) auf eine mehrheitlich auf dem Land gebliebene mudejarische Population hinweisen,⁶⁸⁷ zeigen die Studien der Einzelfälle, dass einige Maurenviertel eine bedeutende Rolle in den mittelalterlichen iberischen Städten spielten. Sie bekamen ein juristisches Statut⁶⁸⁸ und hatten ihre Gesetze auf Arabisch geschrieben.⁶⁸⁹

1.4.41 Die Bedeutung der Mudejaren bei den Übersetzungsarbeiten

Die Präsenz und die Mitarbeit der Mudejaren in den Übersetzungsschulen wurde weniger dokumentiert und untersucht als die Leistung der Juden. Die knappen Quellen und ungenauen Bezeichnungen der Mitarbeiter – wie z. B. „el Árábigo“ – führen zu Kontroversen in der Forschung, ob die notwendige arabischsprachige Hilfskraft mudejarisch, mozarabisch oder auch ein Konvertit war. Ein Hinweis auf die mudejarische Hilfe bei der Übersetzung am Hof Alfons' findet sich im Prolog des *Libro de la Açafeha*. Es handelt sich um einen *Mestre Bernardo el Árábigo*, der zusammen mit Abraham el *alfaquí* del rey (Jude) und Juan Daspa (Christ) an diesem Werk arbeitete.⁶⁹⁰ Obwohl sich die Spuren der Identität dieser Mitarbeiter nicht genau bestimmen lassen, wäre es aus religiösen und gesellschaftlichen Gesichtspunkten äußerst unwahrscheinlich, dass sich im Kastilien des 13. Jahrhunderts ein Christ – selbst wenn er Mozaraber war – als „el Árábigo“ bezeichnen lies.

Die Anonymität des Mudejars wird auch in den Bauwerken deutlich, die paradoxerweise nach einem Stil benannt werden, der direkt aus dem Wort seiner Erbauer abstammt, nämlich der sogenannte mudejarische Stil.⁶⁹¹ Die Werke wurden berühmter als

⁶⁸⁷ González Jimenez, En Torno a los origenes, 1988.

⁶⁸⁸ Koningsveld/Wiegers, The Islamic statute of the Mudejares, 1996, 19-58.

⁶⁸⁹ Vgl. Carmona González, Textos jurídico-religiosos islámicos, 1992, 15-26.

⁶⁹⁰ Procter, , Alfonso X, 2002, 134.

⁶⁹¹ Binous, Die Mudéjar-Kunst, islamische Ästhetik in christlicher Kunst, 2006; Reyes Pacios Lozano, Bibliografía de arte mudéjar, 2002.

seine Erbauer. Überall in Spanien und Iberoamerika findet man Spuren dieses Stils. Leider verschweigen jedoch die knappen Dokumente die Identität der mudejarischen Baumeister.⁶⁹²

Da das Individuum Mudejar schwierig zu erkennen ist, stellt sich die Frage, ob er überhaupt eine Leistung vollbracht hat, und wenn ja, wie groß diese war. Dabei ist zu bedenken, dass die knappe Erwähnung seiner Mitarbeit kein klarer Beleg für das Maß seiner realen Aktivität ist, da sie oft verschwiegen worden sein könnte. Dies könnte nach meiner Vermutung auf eine – im Vergleich zu den Juden – relativ schwache soziale Stellung zurückzuführen sein (siehe Unterkapitel 3.2 und 3.3). Die meisten Mudejaren, die in den überwiegend christlichen Städten blieben, gehörten nicht zu einer ausgebildeten Elite.⁶⁹³ Im Gegensatz dazu besetzten die gut ausgebildeten Juden in den Städten trotz des Verbots durch das Gesetz hohe staatliche Ämter, wie der Schatzmeister Alfons' *Ishac Ibn Sadoc* – auch als *Çag de la Maleha* bekannt.⁶⁹⁴ Die Vermutung liegt also nahe, dass die Mudejaren, die an den Übersetzungen arbeiteten, einen niedrigeren sozialen Status als die Juden hatten und ihre Leistung daher nicht angemessen eingeschätzt und erwähnt wurde.⁶⁹⁵

Hinsichtlich der Gesamtfragestellung dieses Kapitels nach der Rolle der Mudejaren an den Austauschprozessen trüben die wenigen Belege der mudejarischen Mitarbeiter an den Übersetzungen nicht die Tatsache, dass sie – wie auch die Juden – als Medien in den Prozessen des Kultur- und Wissenstransfers eine Rolle spielten, die eventuell wesentlich größer war, als die wenigen Belege auf den ersten Blick vermuten lassen.

1.4.42 Die arabischen Inschriften in den *Cantigas de Santa Maria*: ein ungelöstes Rätsel

Die hier untersuchten *Cantigas de Santa Maria*, ihre Strophen und Melodien, sind nicht nur Zeugnis der orientalischen Einflüsse auf die Entwicklung eines literarischen Genres, sondern auch der Verflechtungen und Veränderungen der Stile. Wie schon von vielen

⁶⁹² In der *cantiga* 359 erscheint ausnahmsweise der Name *mestre* Ali, ein Mudejar, der am Bau der Kathedrale Santa Maria del Puerto arbeitet, und ein Zeichen der Mutter Gottes bekommt. „Sie errichteten ihre eigenen Gebäude und gingen ihrem Handwerk nach(...). Siehe auch *Brissaud*, Islam und Christentum, 1993, 234.

⁶⁹³ Es gab auch die Fälle, in denen die Zahl der Muslime – trotz der christlichen Eroberung – überwiegend war, wie in Murcia, Niebla, in der Umgebung von Sevilla und anderen, aber nicht in Toledo z. B.

⁶⁹⁴ In der *partidas* 7, 24,3 steht, dass Juden keine amtliche Stelle bekommen durften. Der Grund dafür war, dass die Juden ihre Würde und Vorrechte verloren hätten, als sie Gottes Sohn kreuzigten. Diese *partida* steht unter Einfluss des IV. Laterankonzils (1215), Kanon 62, zitiert in *O'Callaghan*, El rey sabio, 1999, 139. (siehe Unterkapitel 3.3).

⁶⁹⁵ Diese Arbeit wird im Prolog der Übersetzung des *Liber de Anima* Averroes beschrieben: „*Ibn Daoud verba vulgariter proferente, et Domino Archidiacono singula in latinum convertente ex arabico translata*“ zitiert in *Brasa Díez*, Alfonso X el Sábido y los Tradutores, 1984, 25.

Autoren⁶⁹⁶ festgestellt wurde, stammen die Strophen der *Cantigas* von einem maurischen Vorbild, das *zejél* (siehe Kapitel 2.5.2). Die Verwendung dieser Strophenform war keine besondere Charakteristik der Lieder Alfons', sondern ein auf der Halbinsel weit verbreiteter poetischer Stil. Die Melodien der *Cantigas* sind – Escorsa zufolge – auch von dem maurischen Stil geprägt, der sich in der Tat auf den mediterranen Musikstil allgemein auswirkte.⁶⁹⁷ Weiterhin findet man unter den gotischen Bögen in einigen Miniaturen in den *Cantigas* Arabesken, die der arabischen Schrift ähnlich sind. In den Bildern stehen sie auf den Fahnen der Muslime und statten ihre Zelte aus. Dennoch ist die dargestellte muslimische Umgebung nicht der einzige Ort, an dem arabische Inschriften erscheinen, sondern sie sind auch in christlichem Kontext auf den Miniaturen zu finden, wie beispielsweise unter dem Altar Marias. José Amador de los Ríos war der erste, der auf die „Arabesken“ aufmerksam wurde.⁶⁹⁸ Er stellt die Frage, ob sie nur dekorativ seien oder eine Beziehung zu den in den Miniaturen dargestellten Themen oder Künstlern hätten. Das Resultat seiner Suche nach Antworten durch die Analyse der Transkription und Übersetzung ist folgendes:

Cantiga	Ort	Übersetzung
Cantiga LVI	unter dem Altar	Engel und König
Cantiga CXXV	unter dem Altar	Es gibt keinen anderen Gott außer Allah
<i>Cantiga CLXXXVII</i>	unter dem Altar	Es gibt keinen anderen Gott außer Allah
Cantiga LIII	auf dem Rand des Brunnens	Der Segen Gottes
Cantiga XC	auf den Fahnen	Der Engel Gottes oder die Fahne Gottes

⁶⁹⁶ Siehe Federico Corriente, *Los arabismos en las Cantigas de Santa Maria* 1995, Ribera y Tarragó, *La música de las Cantigas*, 1922; Escorsa, *Sobre la influencia árabe-andaluza*, 1976; Castro, *España en su Historia*, 1983, bes. das Kap. *Pensamento y sensibilidad religiosa – Las Cantigas de Alfonso el sabio*, 324 – 331, siehe noch Kapitel 2.5.2 vorliegender Dissertation.

⁶⁹⁷ Escorsa, *Sobre la influencia árabe-andaluza*, 1976, 6-11.

⁶⁹⁸ Amador de los Ríos, *Pintura en pergamino*, 1874. 1-41. Zu den arabischen Schriften in den *Cantigas de Santa Maria* siehe auch Guerreiro, *Las Cantigas*, 1949, 316-323.

Selbst anhand der Transkription findet Amador de los Ríos keinen ausdrücklichen Grund für die arabischen Inschriften, sondern einen Beweis für die „aktive“ Beteiligung des spanischen – das heißt hier mudejarischen – Geistes (*ingenios*) an den *Cantigas* insgesamt.⁶⁹⁹

Weiterhin lässt die in den Quellen geschilderte Persönlichkeit Alfons' die Vermutung, dass die „Deko-Arabesken“ in den Bildern der *Cantigas* ein Ausdruck von Alfons' Bewunderung der arabischen Kunst war, nicht plausibel erscheinen. Für Alfons enthalten nämlich sogar die Buchstaben und Zahlen eine harmonische Bedeutung, wie es im *Setenário* und den *Siete Partidas* dargestellt wird, und da jedes Werk eine harmonische Konstruktion haben muss, hätte er nicht einfach als „Dekoration“ Sätze wie „Es gibt keinen anderen Gott außer Allah“ unter dem Altar Marias in den Miniaturen schreiben lassen, ohne dafür einen Grund zu haben. Denn die Umstände, dass die Gestalt der Strophen und die Melodien arabische Vorbilder haben, ändert nichts an der Tatsache, dass die *Cantigas* ein christliches Werk sind.

Auch die im Kapitel 4.4 dargestellte Auffassung, wonach die *Cantigas* als Propagandamittel genutzt wurden, kann nicht als Grund für die Inschriften genannt werden, da diese Auffassung auf die Singbarkeit der *Cantigas* zurückgeführt wird und nicht auf Malerei. Dies geht aus der geringen Anzahl von vier erhaltenen Handschriften hervor, die drei Phasen eines fortschreitenden Projektes kennzeichnen (siehe Kapitel 2.5.2 und 4.41), weshalb es offensichtlich ist, dass nicht an einer schriftlichen und visuellen Vermittlung der *Cantigas* gedacht war. Dennoch muss es einen Grund für die arabischen Schriftzüge in den Miniaturen in den *Cantigas* gegeben haben, der leider nicht erkennbar ist. Auf jedem Fall liegt hier ein beeindruckendes Zeugnis der Verflechtung von Kulturen innerhalb der Austauschprozesse vor.

1.4.43 Die *aljama*-Literatur: Kultureller Widerstand

Die Tatsache, dass einige dieser Muslime schreiben konnten, ermöglichte die Entstehung einer eigenen juristischen und religiösen Literatur. Insbesondere zwischen 1502 und 1610 entstand die *aljama*-Literatur, die in hispanischem Romanisch (Kastilisch, Katalanisch, Valencianisch, Portugiesisch) geschrieben wurde, allerdings mit arabischen

⁶⁹⁹ Amador de los Ríos, *Pintura en pergamino*, 1874, 38.

Buchstaben. Die Autoren der *aljama*-Texte waren meist Morisken, die in der Landessprache *moriscos* genannt wurden. Sie waren Muslime, die ab dem 15. Jahrhundert zu den sogenannten *cristianos nuevos de moros* zwangskonvertiert wurden und meistens ihre muslimische Religion im Verborgenen beibehielten. Die *aljama*-Literatur war der Ausdruck einer mudejarischen Wahrnehmung der Gesellschaft. Ihre Texte sind Zeugnisse ihrer Erlebnisse und des Überlebensversuches der maurischen Gemeinden. Bei dieser mudejarisch/morischen Literatur handelt es sich um Texte, in denen sakrale und mystische Themen in Erzählung und romanhaft präsentiert werden, um Reiseliteratur und Wahrsagebücher,⁷⁰⁰ die allesamt sicherlich an ein Publikum einer Mittelschicht gerichtet waren, das lesen konnte, aber nicht zwangsläufig zu den Intellektuellen gehörte.

Alfonso Carmona González untersucht weiterhin juristisch-religiöse muslimische Texte aus der Mudejar- oder Moriskenzeit, denen der Autor die Bezeichnung „*alfaquís*“ gibt, ein kastilisches Wort, das aus dem arabischen *al-faqih* abstammt und Jurisprudenz heißt. In diesen Texten kommt allerdings auch eine normative, theologische und moralische Prägung zum Ausdruck. Nach Forschungen des Autors lassen sich die Texte hinsichtlich Sprache und Schrift in fünf Kategorien einteilen: Texte in klassischem Arabisch, in arabisch-andalusischem Dialekt, in Romanisch mit lateinischen Buchstaben, in Romanisch mit arabischen Buchstaben (*aljamianos*) und in Arabisch mit Übersetzungen zwischen den Zeilen.⁷⁰¹ Der Autor betont, dass die Studien dieser Texte, die unter den Mudejaren und Morisken verbreitet wurden, das Weiterleben des kulturellen Bands bezeugen, das Andalusien mit der orientalischen Welt verknüpfte. Auf diese Weise hatten die meisten in den Texten erwähnten Sammlungen und Bücher eine orientalische Autorschaft.⁷⁰²

Meines Erachtens wurden möglicherweise diese kulturellen Verbindungen aufgrund der Angst vor dem Verlust einer muslimischen Identität konstruiert und aufrechterhalten, wie im nächsten Kapitel erklärt wird. Ein bedeutender Hinweis dafür ist, dass die *aljama*-Literatur in romanischer Sprache zuerst in Altkastilien (*Castilla la veja*) erscheint, und zwar dort, wo die muslimische Minderheit zerstreut wohnte und die Gefahr des Verlusts ihrer kulturellen Eigenheiten größer war als in anderen christlichen Gebieten. Das geschah offensichtlich – wie bei den Mozarabern unter muslimischer Herrschaft – in einer Art kulturellen Widerstandes gegenüber der hegemonialen Macht, aber auch gegenüber den alltäglichen Verflechtungen,

⁷⁰⁰ Zu den Themen der *aljama*-Literatur siehe: Carmona González, *Textos jurídico-religiosos islámicos*, 1992, 15.

⁷⁰¹ Ebd.

⁷⁰² Ebd., 16.

die ihre idealisierte Identität bedrohten. Da Widerstand auch zu den Austauschprozessen gehört, liegt in der Existenz und Verbreitung der aljama-Literatur also ebenfalls ein wichtiges Zeugnis des Austauschprozesses vor.

1.4.44 Beeinflussen und beeinflusst werden: sprachliche und kulturelle Identität

Unter der muslimischen Herrschaft in Andalusien wurde das Lateinische für die Mozaraber mehr als nur ein liturgisches Element, es wurde Ausdruck der kulturellen und sozialen Identität der verbleibenden Christen gegenüber dem Arabischen, das immer noch die Sprache der gebildeten Muslime in Andalusien und Mittel des hohen literarischen Ausdrucks blieb, trotz der Existenz eines andalusischen Dialekts.⁷⁰³ Das bedeutet auch paradoxerweise, dass der Mozaraber, der eine hohe Bildung im Land der Muslime erzielen wollte und diese Möglichkeit auch hatte, das Arabische lernen musste, um die auf Arabisch geschriebenen Gedichte und philosophischen Texte zu lesen. Für die gebildeten Mozaraber stand also das Lateinische zwischen dem allgemeinen gesprochenen Dialekt, in dem alltäglich kommuniziert wurde, und dem Arabischen, der Sprache der Bildung. Aus diesem Kontext sind im 9. Jahrhundert die Klagen über die Bevorzugung des Arabischen unter den Christen durch die Worte Alvaros von Córdoba zu erkennen:

„Die Christen erfreuen sich an den Gedichten und Erzählungen der Araber (...). Sie studieren die arabischen Theologen und Philosophen, nicht um sie zu widerlegen, sondern um sich im korrekten und eleganten Arabisch zu üben. Dafür vernachlässigen sie die Lektüre der heiligen Schrift. Welcher Laie liest heute noch die lateinischen Kommentare zu den heiligen Schriften, wer studiert die Evangelien, die Propheten, die Apostel? Ach, alle talentierten, gebildeten jungen Christen lesen, studieren und diskutieren enthusiastisch arabische Bücher, die sie mit größtem Eifer und unter hohen Kosten sammeln. Überschwänglich loben sie alles Arabische, doch von der Schönheit der Kirche und ihrer Schriften wissen sie nichts, ja sie verachten den hier aufgezeigten Weg zum Paradies als etwas, das die Mühe einfach nicht lohnt. Welcher Schmerz! Die Christen kennen ihre eigene Sprache nicht mehr... Auf jeden, der einem Glaubensbruder einen anständigen lateinischen Brief schreiben kann, kommen tausend, die sich im Arabischen elegant ausdrücken können, und sie schreiben in dieser Sprache besser und gebildeter als die Araber selbst“.⁷⁰⁴

⁷⁰³ Zum andalusischen Dialekt siehe: *Ferrando Frutos*, *El dialecto andalusí de la marca media*, 1995.

⁷⁰⁴ Übersetzung ins Deutsche aus dem Werk von *Menacal*, *Die Palme im Westen*, 2003, 88. Vgl. mit originalem Text: *Alvaro de Córdoba*, *Indiculus luminosus*, *Delgado Leon*, 1996.

Im Jahr 855 mussten die Christen den Worten Alvaros zufolge nicht nur das Arabische verwenden, sondern es wurde von den gebildeten Christen sogar bevorzugt. Die Enttäuschung Alvaros drückt die Gegenströmungen aus, die sich gegen diese Bevorzugung des Arabischen unter den Christen wehrten, wie auch die Angst vor dem Verlust der Identität, einer Identität, die sich nur noch durch die bewusste Bewahrung einiger mozarabischer Elemente durchsetzen konnte, zu denen auch die drastischen Opfertaten der mozarabischen Märtyrer gehörten.⁷⁰⁵

Kastilien des 15. Jahrhunderts (1408) – da hörte man dann von den Beschwerden des Arabischen. Ein Mudejar übersetzte als letzten Versuch im Kampf gegen den Verlust seiner Tradition den Koran und die Sunnen ins Kastilische und schrieb: „Die Mauren von Kastilien haben wegen der großen Unterwerfung, des großen Drucks, der vielen Tribute, Strapazen und Zwangsarbeit ihren Reichtum und ihre arabischen Schulen verloren und deswegen war es notwendig, unser heiliges Gesetz und die Sunnen ins Romanische zu übersetzen“.⁷⁰⁶ Hier hört man das Bedauern über die elenden Lebensumstände der Mudejaren zweihundert Jahre nach Alfons dem Weisen heraus. Keine Bevorzugung macht sich bemerkbar, sondern Resignation und ein letzter Rettungsversuch der arabischen Tradition auf der Iberischen Halbinsel. Im selben Jahrhundert ging dieser Zustand endgültig in die Verfolgung und Vertreibung der Nicht-Christen unter der Herrschaft der katholischen Könige über.

Zwischen beiden Epochen war die Stellung des Lateinischen als kulturelles Identitätselement und Leitsprache unter den Christen auf der Iberischen Halbinsel quasi völlig verblasst und das Romanische, das Kastilische, nahm in allen literarischen und wissenschaftlichen Äußerungen mehr Raum ein. Weder Arabisch noch Latein, sondern Kastilisch wurde die Sprache der Menschen des Landes. Im multikulturellen Kastilien des 13. Jahrhunderts wuchs die Wichtigkeit und Notwendigkeit einer allgemeinen Sprache, die Juden, Mauren und Christen für die alltäglichen Bedürfnisse und Handlungen verstehen konnten. Als das Romanische dann als Element ihrer hegemonialen Macht von den christlichen Regierungen der Neuzeit angesehen wurde, wurde es auch als offizielle Sprache eingeführt und den Nicht-Christen als einzige erlaubte Sprache aufgezwungen.

Alfons spielte in der Übergangsphase des Kastilischen von einem volkstümlichen Dialekt zur nationalen Sprache eine wichtige Rolle. Am 28. Dezember 1254 führte Alfons in

⁷⁰⁵ Vgl. *Bonnassie/Guichard/Gerbet*, *Las Espanas Medievales*, 2001, 71; *Millet-Gérard*, *Chrétien mozarabes*, 1984; *Simonet*, *Historia de los mozarabes*, 1983; *González Jiménez/Río Matín*, *Los mozarabes*, 1998.

⁷⁰⁶ „Los moros de castilla con grande subjeción y apremio grande, y muchos tributos, fatigas y trabajos, han descaecido de sus riquezas, y han perdido las escuelas del arabigo, y por eso habia que poner en romance nuestra santa Ley y Çunna“, in: *Tratados de legistación musulmana*. Veröffentlicht von der Real Academia de la Historia, 1853, S. 7, 248. Zitiert in *Castro*, *Origen, ser, y existir*, 1959, 54.

Gegenwart der muslimischen Könige von Granada, Murcia und Niebla⁷⁰⁷ das Studium des Arabischen neben dem des Lateinischen an der Universität von Sevilla ein – „un estudio e escuelas generales de latino e de arauigo“⁷⁰⁸ – wobei, wie an der Universität von Murcia,⁷⁰⁹ das Kastilische die Unterrichtsprache, also die Mittlersprache sein sollte. Meines Erachtens zeigen solche Handlungen Alfons’ nicht seine Vorliebe für die arabische Kultur oder sein soziales Bewusstsein, die Sprache des Anderen zu fördern, sondern sein Bewusstsein von der Wichtigkeit des Arabischen als Zugang zum Wissen, solange es notwendig war. Die Zielsprache war das Kastilische und auch aus diesem Grund wurde neben den Studien der arabischen Texte gleichzeitig die Übersetzung dieser Texte ins Kastilische durchgeführt. Auch die Gesetze und die Chroniken sollten in der Sprache des Volkes geschrieben werden. Der König förderte auf diese Weise weder Latein, die Sprache der Christen, noch Arabisch, die Sprache der Muslime, sondern die Sprache der Kastilier. Seinen Worten zufolge war es seine Absicht, das Wissen zugänglich zu machen und die danach folgende Verbreitung des Wissens zu ermöglichen. Stand vielleicht eine andere Einsicht hinter seinem Handeln, nämlich das Bewusstsein von der politischen Bedeutung einer einheitlichen Sprache? Diese Einheitlichkeit kann nur für die Königreiche León und Kastilien von Alfons’ gedacht worden sein, da bis jetzt kein überzeugender Beweis dafür gefunden wurde, dass Alfons das Kastilische der ganzen Halbinsel aufdrängen wollte – trotz seines Anspruchs auf die Hegemonie Kastiliens auf der Iberischen Halbinsel. Dagegen spricht auch, dass die Vielfalt und starke Ausprägung anderer Sprachen auf der Halbinsel den Gedanken einer Spracheneinheit im 13. Jahrhundert einfach nicht aufkommen ließ. Dies betraf insbesondere das Portugiesische und das Katalanische, da in beiden Sprachen schon in der damaligen Zeit eine bemerkenswerte Literatur existierte und ihr Aufstieg von den entsprechenden Monarchen – wie den kastilischen – gefördert wurde. Kastilisch als Sprache der Spanier war kein mittelalterlicher Anspruch, sondern einer der Neuzeit.

Im Bereich der Philologie präsentiert Américo Castro zahlreiche moderne spanische und portugiesische Wörter, deren Abstammung man in arabischer Sprache finden kann.⁷¹⁰ Sie sind auch relevante Zeugnisse für die Auswirkungen der fünfjahrhundertelangen mudejarischen Präsenz in der kastilischen Gesellschaft und des vierjahrhundertelangen

⁷⁰⁷ Diplomático andaluz, *González Jiménez*, 1991, Dokum. 142, 153.

⁷⁰⁸ Ebd. 152.

⁷⁰⁹ *Rashdall*, The Universities of Europa, 1936, 90.

⁷¹⁰ *Castro*, España en su Historia, 1983, 47-81. Die meisten, die *al* als Präfix haben, wie z. B. alfaiate (port.), almofada (port.), azucar/açucar (span./port.), alcaide (span./port.), alfama (span./port.), alface (port.), almojarife/almojarife (span./port.) unter vielen anderen.

mozarabischen Erlebnisses muslimischer Herrschaft. Trotz der oben aufgeführten Beschwerden im 9. Jahrhundert über die Bevorzugung des Arabischen setzten sich letztendlich die allgemeinen Volkssprachen durch, z. B. Kastilisch und Katalanisch. In sich bergen sie Ausdrücke der Verflechtungen, Widerstände, Konfrontationen und des Zurückweisens sowie des Zusammen- und/oder Nebeneinanderlebens. Sie dienten dem Bedarf des Alltags und im 15. Jahrhundert der Festigung der Hegemonie Kastiliens und des Katholizismus. Das Resultat zeigt, dass beeinflussen und beeinflusst werden zwar ein oft abgelehnter Prozess ist, der jedoch nicht zu verhindern ist.

Zurückkommend auf die Anfang des vorliegenden Unterkapitels gestellte Frage bezüglich der Rolle der Mudejaren als Medium im kulturellen Austausch und als prägendes Element für die kastilische Gesellschaft lässt sich durch ihre alltäglichen Handlungen und sprachlichen Ausdrücke sowie durch ihre Entrüstungen und Widerstände bestätigen, dass sie eine aktive und bedeutende Rolle als Mittler in den damaligen kulturellen Austauschprozessen hatten. Dabei wurde auch festgestellt, dass diese Prozesse viele Einflüsse kreuzten, wobei der Mudejar sich selbst trotz der sozialen Trennung in seiner Identität bedroht fühlte. Das Bild der Mudejaren aus den Werken Alfons' (siehe Kapitel 4.5) wird auch in weiteren Quellen als die tatsächliche Praxis bestätigt. Denn trotz des Schutzes des Königs, der Einrichtung eines juristischen mudejarischen Statuts und eines auf Arabisch geschriebenen Gemeindegesetzes bildeten die mudejarischen Gemeinden eine unterworfenen Minderheit, die zum gesellschaftlichen Körper gehörte.

Weiterhin ist es bei der Entwicklung der kastilischen Sprache oder bei den anderen hier angeführten Beispielen wichtig darauf zu achten, dass weder „reine“ arabische, noch „reine“ lateinische Kultur dort zu finden ist, sondern etwas Neues. Dieses Neue ist dann Äußerung und Resultat des kulturellen Austauschs, sei er konfliktbehaftet, friedlich oder widerständig. Dies ist das Hispanische des 13. Jahrhunderts.

5.6 Toleranz im Mittelalter: Anerkennung oder pragmatische Haltung

In den letzten Unterkapiteln wurden einige Fälle beschrieben, in denen kultureller Austausch und die daraus folgenden Verflechtungen der Kulturen Angst vor dem Identitätsverlust auslösen können. Hier, wo die Trennung zwischen dem Eigenen und dem Anderen gefördert wird, wird auch die Frage nach der Anerkennung, der Akzeptanz und der Ablehnung und schließlich nach Grenzen der Toleranz gestellt. Hinsichtlich dessen möchte

ich nun dem mittelalterlichen Toleranzbegriff nachgehen, um der Frage näher zu kommen, ob – und wenn ja, inwiefern – die Regierung Alfons' im damaligen Sinne tolerant war und wie diese „Toleranz“ ausgeübt wurde.

1.4.45 Der spanisch-mittelalterliche Toleranzbegriff im Werk Castros

Américo Castro schreibt dem Kontakt mit dem Islam die Toleranzausübung in den christlichen Königreichen auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel zu. Er ist der Auffassung, dass die spanischen Christen unter einem „Toleranzhorizont“ lebten, der von der islamischen Einstellung gegenüber den Anderen vorgezeichnet wurde. Er betont, dass der Koran eine „Frucht des religiösen Synkretismus“ und damit ein Denkmal der Toleranz sei, da er den islamischen Glauben mit dem jüdischen und christlichen Glauben verschmelze.⁷¹¹ Castro zitiert für die Untermauerung seiner These die Suren II, 193, II, 256, X, 99-100 und Sure XVI, 126,⁷¹² in denen eine tolerante Einstellung zum Ausdruck kommt. Castros Analyse des Korans ist allerdings partiell und parteiisch und berücksichtigt nicht die Tatsache, dass der Koran – wie die Bibel und die Tora – aus einer Sammlung verschiedener Überlieferungen besteht. So gibt es in den Schriften der Offenbarungsreligionen Stellen, die sowohl eine krieglerische Haltung empfehlen als auch Weisungen, welche Gebote der Toleranz aufzeigen. Bezüglich des Korans besagt die Tradition, dass der Prophet Mohammed nicht schreiben konnte und dass daher der Text von seinen Zuhörern niedergeschrieben wurde.⁷¹³ Dies hat zur Folge, dass sich im Text verschiedene regionale Ausdrucksweisen und Ansichten finden, die sich oft widersprechen. Daher finden sich im Koran auch Suren, die eine nicht so tolerante Einstellung äußern, sei es im Sinne des mittelalterlichen oder modernen Toleranzbegriffs. Trotz dieser nicht besonders toleranten Textpassagen muss man aber in Betracht ziehen, dass

⁷¹¹ Castro, *España en su Historia*, 1983, 199.

⁷¹² Sure II, 193 (194*): „Und bekämpfet sie (Ungläubigen), bis die Verfolgung aufgehört hat und der Glauben an Allah frei ist. Wenn sie jedoch ablassen, dann wisset, dass keine Feindschaft erlaubt ist, außer wider die Ungerechten“; Sure II, 256 (257*): „Es soll kein Zwang sein im Glauben. Gewiss, Wahrheit ist nunmehr deutlich unterscheidbar von Irrtum“; Sure, X, 99-100 (100-101*): „Und hätte dein Herr Seinen Willen erzwungen, wahrlich, alle, die auf der Erde sind, würden geglaubt haben insgesamt. Willst du also die Menschen dazu zwingen, dass sie Gläubige werden? Niemanden steht es zu, zu glauben, es sei denn mit Allahs Erlaubnis. Er sendet (Seinen) Zorn über jene, die ihre Vernunft nicht gebrauchen mögen; Sure XVI, 126: „Rufe auf zum Weg deines Herrn mit Weisheit und schöner Ermahnung, und streite mit Ihnen auf die beste Art. Wahrlich dein Herr weiß am besten, wer von seinem Wege abgeirrt ist, und Er kennt am besten jene, die rechtgeleitet sind“. (*) sie sind die entsprechenden Suren in der deutschen Fassung, übers. unter der Leitung von Hazrat Mitza Tahir Ahmad, 2001.

⁷¹³ Nach muslimischer Tradition war es erst Mohammeds dritter Nachfolger, der Kalif Utman (644-656), der die Sammlung der verstreuten Aufzeichnungen der Texte vollendete, vgl. *Halm*, *Der Islam*, 2002, 13-14.

der Koran im Vergleich mit den anderen beiden Offenbarungsbüchern des Monotheismus das einzige Schriftwerk ist, das aufgrund des historischen Umstands der späteren Entstehung das Zusammenleben der drei monotheistischen Religionen erwägt und zu regeln versucht. Dies kommt unter anderem durch die Worte zum Ausdruck, dass schließlich alle drei Religionsgemeinschaften „Volk der Schrift“ seien.

Obwohl die Interpretationen, Beispiele und Folgerungen Castros an sich fragwürdig sind, weist Alisa Meyhuas Ginio⁷¹⁴ darauf hin, dass eine wichtige Leistung Castros darin besteht, dass er zwischen einem damaligen und heutigen Toleranzbegriff unterscheidet. Castro zufolge bedeute die Toleranz der hispanischen Christen (*hispano-cristiano*) des Mittelalters die „gelegentliche Symbiose der Glaubensrichtungen“. Diese Toleranz solle nicht mit dem aktuellen Begriff des Wortes verwechselt werden, da die verschiedenen Epochen auch verschiedene Begriffskategorien entwickelten. Auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel habe sich die Toleranz auf die Gläubigen anderer Religionen bezogen, während der moderne Begriff sich auf die Bürgerschaft beziehe, ein Konzept, das es im Mittelalter nicht gegeben habe.⁷¹⁵ Angesichts der Auffassung Castros von der Toleranz der hispanischen Christen im Mittelalter betont Meyhuas, dass die Entstehung des Wortes in den modernen europäischen Sprachen erst nach der Reformationszeit, das bedeutet ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, stattgefunden habe. Zudem sei Toleranz ein Terminus, der sich in den mittelalterlichen lateinischen Wörterbüchern nicht finde und weder der Begriff noch das Phänomen der Toleranz hätten im Mittelalter existiert.⁷¹⁶ Insofern beschreibe der Toleranzbegriff Castros die damaligen interreligiösen Beziehungen, nicht aber die damalige Auffassung des Wortes selbst, da diese Auffassung – behauptet die Autorin – im Mittelalter nicht existiert habe.⁷¹⁷

Aus den oben dargestellten Auffassungen geht klar hervor, dass man mit der Anwendung des Toleranzbegriffs für die unterschiedlichen Zeitalter vorsichtig sein muss. Die von Castro vertretene Unterscheidung ist jedoch in vielerlei Hinsichten nicht berechtigt. Die „Symbiose der Glaubensrichtungen“ als Bezeichnung einer mittelalterlichen iberischen Toleranz ist – wie in dieser Forschungsarbeit gezeigt wurde – eine Übertreibung. Um muslimische Einflüsse auf christliche Handlungen hervorzuheben, wäre es zutreffender gewesen, wenn Castro statt auf Zitate aus dem Koran auf die Steuer, die Ungläubige zahlen

⁷¹⁴ Meyhuas Ginio, ¿Conviniencia ou Coexistencia? 1998.

⁷¹⁵ Américo Castro, España en su historia. Cristianos, Moros y Judíos. 2. Auflage Barcelona 1983, S. 565.

⁷¹⁶ Meyhuas Ginio, ¿Conviniencia ou Coexistencia? 1998, 149.

⁷¹⁷ Ebd.

mussten, hingewiesen hätte, da diese Art der Besteuerung nach muslimischem Recht von den christlichen Königreichen nach der Rückeroberung übernommen wurde – eine pragmatische Handlung, die mehr Geld einbrachte als die Konversion der Ungläubigen (siehe Kapitel 3.2).

Meyhuas ihrerseits beachtet in ihrer grundsätzlichen Verneinung einer mittelalterlichen Toleranzkonzeption nicht die Texte der Kirchenväter, die die damalige Bedeutung des Wortes Toleranz klar darlegen (siehe Unterkapitel 5.6.2.1). Meines Erachtens trifft der Toleranzbegriff in jenen Texten weitgehend auf die pragmatischen Handlungen Alfons' zu, so dass seine Handlungen als tolerant im mittelalterlichen Sinne bezeichnet werden können. Das soll im folgenden gezeigt werden.

1.4.46 Toleranzbegriff der monotheistischen Religionen im Mittelalter

Im viel zitierten Werk *Toleranz im Mittelalter* betonten Alexander Patschovsky und Harald Zimmermann,⁷¹⁸ dass es nur zweierlei bedeuten kann, wenn es einen Grund gibt, über Toleranz im Mittelalter zu sprechen: „Entweder verwenden wir einen falschen Toleranzbegriff, oder die mittelalterliche Welt war im Punkt Toleranz doch nicht so negativ festgelegt, wie das unsere Lehrbücher vorgeben. Es gibt indessen noch eine dritte Möglichkeit, dass nämlich im Mittelalter Toleranz der Idee wie der Wirklichkeit nach eine weitaus komplexere Erscheinung war, als wir gemeinhin annehmen“.⁷¹⁹ Dies signalisiert das Verständnis der heutigen Forschung, wonach es notwendig ist, zunächst den mittelalterlichen Sinn des Wortes Toleranz zu betrachten, um überhaupt über Toleranz im Mittelalter sprechen zu können.

In Übereinstimmung damit werden in den folgenden Kapiteln die Toleranzbegriffe und Vorstellungen erörtert, die in den Texten der drei monotheistischen Religionen im Mittelalter zum Ausdruck kommen und dabei ihre Unterschiede und Gemeinsamkeiten aufgezeigt.

5.6.1.1 Toleranzbegriff in den Texten der Kirchenväter

⁷¹⁸ Patschovsky/Zimmermann (Hrsg.), *Toleranz im Mittelalter* 1998.

⁷¹⁹ Patschovsky, *Idee und Wirklichkeit*, 1998, 391.

Die Entstehung, Geschichte und Verwendung des Begriffs Toleranz bezieht sich auf den Wandel und die Normierung der Beziehungen unter Menschen. Das Wort Toleranz stammt von dem lateinischen Wort *tolerantia*, das als Ertragen, Geduld und Erduldung übersetzt wurde.⁷²⁰ Auf diese Weise wurde der Toleranzbegriff durch das Spannungsverhältnis zwischen passiver Geduld und aktiver Duldung bestimmt, zwischen der Fähigkeit, Leiden zu ertragen und den Anderen in seiner Andersartigkeit anzuerkennen.⁷²¹

Es waren die Kirchenväter und frühmittelalterlichen Theologen, die aus *tolerantia* eine soziale Tugend, einen Leitbegriff menschlichen Verhaltens und eine christliche Gemeinschaftsbildung machten. Außer der Reinigungsfunktion der *tolerantia*, die durch Erdulden alltäglicher Bedrängnis von Sünden reinigt, wurde die Toleranz unter Menschen am frühesten in kirchlichen Rechtstexten von ethisch wertfreier Erlaubnis unterschieden. Die Kanoniker verwendeten *tolerare* als Synonym für *permittere*, *sinere* und *concedere* und trennten es scharf von *approbare*.⁷²² Gemäß Augustin (354-430) sollten sich die Christen am Apostel Paulus ein Beispiel nehmen und sich von „falschen Brüdern“ (den Häretikern) nicht aus Stolz trennen, sondern *per tolerantiam* mit ihnen vereint bleiben.⁷²³ Dennoch erkennt er das Recht des Staates an, heidnische Kulte zu verbieten und heidnische Tempel zu zerstören. Bezüglich der Juden meint er, dass sie von den Christen geduldet werden sollten, da sie Träger und Verwalter der alttestamentlichen Schriften sind.⁷²⁴

Man kann eine Konstante in den kirchlichen Gedanken bemerken: Toleranz wird als Tugend angesehen, besonders innerhalb des Christentums, jedoch bedeutet Toleranz nicht miteinander einverstanden zu sein oder einen Kompromiss zu finden, sondern etwas Übles zu ertragen, um schlimmeres Übel zu verhindern. Und der Grad der Toleranz hängt von dem Grad des Übels oder der Sünde ab. Das lässt sich in den Werken von Thomas von Aquin (1226-1274) auch deutlich ableiten, besonders in *Summa Theologica*, Frage 10, Artikel 11, unter dem Titel: *Darf man die religiösen Bräuche der Ungläubigen dulden?*. Nach der Meinung von Thomas von Aquin lautet die Antwort:

„Die Sünde des Unglaubens ist die schwerste Sünde. Andere Sünden aber werden nicht geduldet, sondern nach dem Gesetze bestraft, z. B. Ehebruch, Diebstahl und anderes Derartiges. Also dürfen auch die Religionsbräuche der Ungläubigen nicht geduldet werden. ANDERSEITS sagt

⁷²⁰ Kirchenlateinisches Wörterbuch, *Sleumer*, 1990. Langenscheidts Großwörterbuch Lateinisch-Deutsch, *Menge-Güthlin*, 1988.

⁷²¹ *Schreiner*, Toleranz, in: *Geschichte Grundbegriffe*, *Brunner*, Band 6, 1990, 446.

⁷²² Ebd., 449.

⁷²³ *Obras de San Augustin*, *Cilleruelo/ García*, 1953, T. 11, Epist. 208, 2, 973.

⁷²⁴ *Walter*, *Die Heidenmission*, 1921, 193.

Gregorius: ‚So wie sie bisher selbst und ihre Väter durch lange Zeiträume hindurch an ihren Festen eifrig festgehalten haben, sollen sie sie alle in voller Freiheit beobachten und feiern können‘. ANTWORT: Menschliches Regieren hat seine Quelle im göttlichen Regieren, muss sich also dieses zum Vorbild nehmen. Gott nun lässt, wiewohl er allmächtig und im höchsten Grade vollkommen ist, dennoch innerhalb des Weltganzen manche Übel, die Er verhindern könnte, zu, damit nicht durch ihre Beseitigung Gutes von höherem Wert unterbunden oder gar schlimmere Übel als Folge eintreten würde. (...) Die Gebräuche anderer Ungläubiger darf man aber nicht dulden, außer etwa, um einem Übel vorzubeugen.“⁷²⁵

Ein schlimmeres Übel zu verhindern, war also ein wichtiger Grund, um Toleranz auszuüben, was auch bedeutet, dass diese Tugend lediglich ein Mittel zum Zweck und damit nicht unbegrenzt war. Denn es gab bestimmte Bedingungen für jeden Fall ihrer Ausübung. Selbstverständlich hatte der soziale Bedarf auch einen direkten Einfluss auf die Ausübung der Toleranz.⁷²⁶

5.6.1.2 Raimundus Lullus und das Buch vom Heiden und den drei Weisen

Der Katalane Raimundus Lullus, auf katalanisch Ramon Llul oder auch Lull, wurde 1232 auf Mallorca geboren und ist auch dort aufgewachsen. Mallorca war damals ein Handelszentrum in dem mediterranen Gebiet, wo Juden, Muslime und Christen Seite an Seite arbeiteten und lebten.⁷²⁷ Nach seiner Biographie⁷²⁸ habe er sich mit dreißig Jahren dazu entschieden, sein Leben Jesus Christus zu widmen. Um seinen Entschluss durchzuführen, setzte er sich drei Ziele:

1. sein Leben für die Konversion der Ungläubigen zur Verfügung zu stellen,
2. das größte Buch der Welt für die Konversion der Ungläubigen zu schreiben,

⁷²⁵ Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, Christmann, 1950, 10. Frage, 11. Artikel, 224-225. Schon ein Jahrhundert vor den Ausführungen Aquins standen die Kirchenväter vor den Herausforderungen von Prozessen religiöser und sozialer Differenzierung. Mit den Worten *diversitas*, *varietas* und *pluralitas* wurden Differenz und Vielfalt auf den Begriff definiert. Der Regularkanoniker Anselm von Havelberg (gest. vor 1158) verstand „Verschiedenheit“ (*diversitas*, *varietas*, *multiformitas*) als ein Strukturprinzip der Kirche, sowohl in ihrer Geschichte als auch ihrer gegenwärtigen Verfassung (damals dachte er vor allem an Häretiker). Anselms Schrift zufolge ist die Vielfalt Schöpfung und Wille Gottes, damit alle Duldung ausüben können. Vgl. Schreiner, „Diversitas temporum“, 1987, 415.

⁷²⁶ Schreiner, Toleranz, in: *Geschichte Grundbegriffe*, Brunner, Band 6, 1990, 445-605. Siehe auch Schreiner, *Tolerantia*, 1998, 335-389.

⁷²⁷ Ramon Lull, *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, Pindl, 1998; Artus, *Judaísmo e islamismo*, 1994; Santos Noya, *Alberto Magno y la teología española medieval*, 2002, 129-149; Bidese/Fidora/Renner, *Ramon Lull und Nikolaus Cusanus*, 2005; *Pring-Mill: Der Mikrokosmos Ramon Llulls*, 2000 (Bibliographie über R. Llull, S. 137 - 141).

⁷²⁸ Raimundus Lullus, *Raimundi Lulli Opera Latina* (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, Bd. 34) V. 8, Turhout 1980, 278-308.

3. die christlichen Fürsten und religiösen Autoritäten von der Notwendigkeit des Unterrichtens des Arabischen und Hebräischen für die Bekehrung zu überzeugen.

Aufgrund seiner Zielstellungen unternahm Lull Pilger- und Bildungsreisen auch in der arabischen Welt, bildete sich weiter, lernte Arabisch und stellte seine Dichtkunst in den Dienst des christlichen Glaubens. Lull wurde bald ein berühmter Gelehrter und Vertrauter des von ihm erzogenen Jakob II., König von Mallorca. Er unterrichtete an der Pariser Sorbonne und nahm am Konzil von Vienne teil. Dort setzte er sich für die Einrichtung von Lehrstühlen für Hebräisch, Arabisch und Chaldäisch an den Universitäten Paris, Oxford, Bologna und Salamanca ein.

Ramon Lull schrieb weit über 265 Werke in lateinischer, arabischer und altkatalanischer Sprache. Für einen Dialog der Religionen spricht besonders Lulls Werk *Das Buch von Heiden und den drei Weisen*. Das Buch erzählt eine Geschichte von drei Weisen, einem Christen, einem Juden und einem Muslim, die einen Weg bis zu einem Wald zusammengehen. Dort treffen sie die Intelligenz in Gestalt einer schönen Frau, die die fünf Bäume der göttlichen Tugenden zeigt und die Bedeutung ihrer Blüten erklärt. Die Weisen beschließen daraufhin, mittels der Wissenschaft einen Weg zu finden, wodurch alle Völker nur einen Glauben haben: „Bedenkt doch, ihr Herren, all das Unglück, dass aus der Verschiedenheit der Glaubenshaltung erwächst, und welch hohes Gut es dem gegenüber wäre, wenn alle in demselben Gesetz übereinstimmten!“⁷²⁹ Gerade aber als sie beginnen wollen, einander die ersten Fragen zu stellen, treffen sie einen Heiden, der beim Gedanken an den Tod verzweifelt ist. Er bittet die Weisen um die Erklärung ihres Glaubens, damit sein Leid möglicherweise gelindert werden könne. Nachdem jeder der drei Weisen seine Religion dargestellt hatte, bricht der Heide in ein freudiges Lobpreisen Gottes aus. Ohne Proselytismus verzichten die Weisen darauf nachzufragen, welche Religion der Heide nun gewählt habe. Stattdessen trennen sie sich in aller Freundschaft voneinander, bitten einander um Vergebung und beschließen, um des Friedens der Menschheit willen das Religionsgespräch so lange fortzusetzen, bis alle drei sich zu einem einzigen Glauben und einer einzigen Religion bekennen und bis sie einen Weg finden, wie sie einander am besten ehren und dienen können, so dass sie zur Eintracht gelangen. „Denn Krieg, Wirrsal, Missgunst, Unrecht und Schande hindern die Menschen daran, sich auf einen Glauben zu einigen“.⁷³⁰

⁷²⁹ Ramon Lull, *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, Pindl, 1998, 17.

⁷³⁰ Ebd., 249.

Bezüglich Lulls Missionsmethode betont Manuel Santos Noya, dass ihre Originalität darin bestehe, dass der Dialog die einzige gültige Handlung der Missionierung sei und der Andere auch Anspruch auf seine eigene Sprache habe. Zudem sei eine gemeinsame Sprache unentbehrlich. Diese Sprache sei allerdings nicht die des Glaubens, sondern die Sprache der universalen Vernunft,⁷³¹ da sowohl Christen als auch Juden und Muslime einen starken Glauben haben und deswegen überzeugt sind, dass der Glaube des Anderen falsch sei.⁷³² Daher könne man nur durch Vernunft den Anderen vom wahren Glauben überzeugen. Lull sagt „credere non revincitur per credere, sed per intelligere“.⁷³³

Wegen seines Alltags inmitten dreier Religionen sah Lull den Anderen als realen Menschen mit eigenem Verstand, der nur durch Vernunft überzeugt werden konnte. Diese Einstellung ist fern von den Bildern des abergläubigen Muslim in der damaligen Laienliteratur, wie sie beispielweise in den *Gestes de Tancrede* des normannischen Chronisten Raoul de Caen erscheint.⁷³⁴ Lulls Initiative zum Unterricht in den orientalischen Sprachen, bedeutete einen wichtigen Schritt für die Anerkennung des Anderen und den Dialog der Religionen, auch wenn dabei die Bekehrung der „Ungläubigen“ an allererster Stelle stand und Lull paradoxerweise auch den Kreuzzug unterstützte.

Die im *Buch vom Heiden und den drei Weisen* dargestellten toleranten Einstellungen und Handlungen gehen über den damals üblichen mittelalterlichen Toleranzbegriff hinaus, denn nicht die Duldung eines unvermeidlichen Übels steht im Vordergrund, sondern das respektvolle Interagieren zwischen Gleichberechtigten.

5.6.1.3 Toleranz im Islam

Unter der Herrschaft des Islams bezieht sich Toleranz auf die Duldung der anderen monotheistischen Religionen, also der Juden und Christen, als *dhimi* (Schützlinge). Die Toleranz gewährt ihnen allerdings nicht dieselben Rechte wie dem Angehörigen der muslimischen *umma* (Gemeinde). Die Toleranz gilt zudem nicht für die nicht-

⁷³¹ Santos Noya, Alberto Magno y la teología española medieval, 2002, 144-145; siehe auch Coloner, Raimund Lulls Stellungen zu den Andersgläubigen 1992, und Domínguez, Der Religionsdialog bei Raimundus Lullus, 1999.

⁷³² Santos Noya, Alberto Magno y la teología española medieval, 2002, 145.

⁷³³ „Glauben wird nicht durch Glauben befestigt, sondern durch Verstehen“, Raimundus Lullus, Liber propter bene intelligere, diligere et possificare, 1959, 189.

⁷³⁴ Dort wird erzählt, dass eine große Statue Mohammeds aus Gold und Silber in der Moschee von Jerusalem stand, vgl. Luchitskaja, Les Idoles musulmanes, 2001, 283-298.

monotheistischen Religionen.⁷³⁵ Auch dadurch lässt sich im Islam eine Religion erkennen, die neben zwei anderen monotheistischen Religionen entstand, allerdings zeitlich deutlich später als diese; der Islam hatte daher viele von den jüdischen und christlichen Lehren übernommen und musste mit Rücksicht darauf das Nebeneinanderleben erwägen und regeln. Dies machte ihn nicht toleranter als das Christentum oder Judentum – wie Castro behauptet, aber der Islam ist doch diejenige Religion, die am deutlichsten den gemeinsamen Gott betont und klar zwischen Heiden und „Volk der Schrift“ unterscheidet:

„Und streitet nicht mit dem Volk der Schrift, es sei denn in der besten Art, doch mit denen von ihnen, die ungerecht sind. Und spricht: ‚Wir glauben an das, was zu uns herabgesandt ward und was zu euch herabgesandt ward; und unser Gott und euer Gott ist Einer; und Ihm sind wir ergeben‘“ (Sure XXIX, 47).

An dem maurisch-andalusischen Beispiel kann man allerdings feststellen, dass – wie auch bei den späteren christlichen Herrschaften auf der Halbinsel – die Toleranzausübung abhängig von den sozialen, wirtschaftlichen und politischen Umständen war und dass die Schriften immer uminterpretiert werden konnten. Die omaiyyadische Zeit wird wegen ihrer „Toleranz“ noch in den christlichen Chroniken des 13. Jahrhunderts, wie bei Rodrigo Jiménez de Rada, gelobt und in den meisten modernen Studien hervorgehoben.⁷³⁶ Im Gegensatz dazu wurden die Almoraviden und Almohaden sowohl von muslimischen Andalusiern als auch von den Christen als fremdes Element betrachtet (siehe Kapitel 5.1). Ihre intolerante Prägung erzwang die Migration von Juden und Mozarabern in den christlichen Norden.

Die Präsenz und Arbeit von jüdischen Ärzten und mozarabischen Diplomaten am omaiyyadischen Hof ist tatsächlich belegt. Der Jude Hasdai war zum Beispiel ein *nasi*, das bedeutet, der Vorsteher seiner eigenen Religionsgemeinschaft und gleichzeitig Wesir des Kalifen Rahman III.⁷³⁷ Im selben Kreis wirkte auch der Bischof von Elvira, der Mozaraber Racemundo, auf Arabisch Rabi Ibn Said, der als Botschafter die Beziehungen zwischen Andalusien und Byzanz und danach zwischen Andalusien und Kaiser Otto I. vermittelte. Zudem konnten nach der muslimischen Eroberung viele mozarabische Bischöfe an ihren Sitzen bleiben und einige prominente christliche Familien behielten auch ihr Eigentum und ihren Einfluss. Eulogio, der heilige Märtyrer, gehörte beispielweise zu einer einflussreichen mozarabischen Familie. Einer seiner Brüder arbeitete bei der Administration des Emirats und

⁷³⁵ Tibi, *Multikulturell oder Kulturübergreifend?* 2002, 133.

⁷³⁶ Beispiele davon sind *Brissaud*, *Islam und Christentum*, 1993, *Singer*, *Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel*, 2001.

⁷³⁷ *Amador de los Rios*. *Historia de los Judíos*, 1984, 154-159.

ein anderer Bruder war erfolgreicher Händler.⁷³⁸ Das alles bedeutet natürlich nicht, dass die Mozaraber im Allgemeinen eine bessere Situation als die Mudejaren nach der christlichen Eroberung hatten. Sie blieben – trotz ihres Schützlings-Statuts – eine unterworfenen Minderheit ohne politische Repräsentation,⁷³⁹ die eine hohe Steuer für ihren nicht-muslimischen Status bezahlen mussten.

5.6.1.4 Toleranz im Judentum

In den fünf Büchern Moses (Tora)⁷⁴⁰ wurde der monotheistische Charakter des Judentums deutlich dargestellt,⁷⁴¹ wovon das Christentum und der Islam ihre Grundlage beziehen: „Du sollst neben mir keine anderen Götter haben“ (2. Buch Moses, Exodus, 20,3). Wie in den anderen monotheistischen heiligen Schriften kann man im Pentateuch, der die gemeinsamen fünf ersten biblischen Bücher von Juden und Christen umfasst, intolerante sowie auch tolerante Einstellungen gegenüber den andersgläubigen Fremden finden. Ein Beispiel von Intoleranz erscheint im zweiten Buch Moses 23, 23-25: „Denn mein Engel wird vor dir herziehen, und er wird dich bringen zu den Amoritern, Hethitern, Perssitern, Kanaanitern, Hiwitern und Jebusitern; ich will sie vertilgen. Du sollst ihre Götter nicht anbeten und ihnen keine Verehrung zollen! Du sollst ihre Machwerke nicht nachahmen; vielmehr sollst du sie gründlich niederreißen und ihre Weihesteine gänzlich zerbrechen!“. Ein Kontrapunkt dazu findet man bereits im selben Buch Moses 22, 20: „Ansässige Fremde darfst du nicht unterdrücken und schikanieren. Ihr seid doch auch Fremde in Ägypten gewesen. Witwen oder Waisen dürft ihr nicht ausbeuten“.

⁷³⁸ *Bonnassie/Guichard/Gerbert*, La Españas medievales, 2001, 73;

⁷³⁹ *Bonnassie/Guichard/Gerbert*, La Españas medievales, 2001, 68.

⁷⁴⁰ Mit Tora wird die dem Moses zugeschriebene Religionslehre bezeichnet. Die Tora ist zugleich der erste und wichtigste Hauptteil der hebräischen Bibel. Darin sind insgesamt 613 Tora-Gebote enthalten. Sie umfasst die fünf Bücher Mose, die schon bei den Griechen der Antike der Pentateuch genannt werden. Diese bilden auch im Alten Testament des Christentums den ersten Hauptteil, der mit Gottes Offenbarung an die Erzväter und Israel grundlegende Glaubensinhalte enthält. Vgl. Jüdisches Lexikon, *Herlitz/Kirschner*, 1927, 979.

⁷⁴¹ *Nachama*, Das Judentum und seine Haltung zu andern Religionen, 2006, 127; siehe auch *Toch*, Die Juden im mittelalterlichen Reich, 2003; *Amador de los Rios*. Historia de los Judíos, 1984; *Baer*, Historia de los Judíos, 1998.

In talmudischer Tradition ⁷⁴² werden Angehörige anderer Religionen an vielen Stellen wegen ihrer Grausamkeit den Juden gegenüber verurteilt. Dabei müssen nicht-jüdische Zeugen vor einem rabbinischen Gerichtshof nicht gehört werden,⁷⁴³ andererseits sollen aber auch nicht-jüdische Bedürftige unterstützt werden.⁷⁴⁴ Bezüglich des Themas der kommenden Welt gibt Andreas Nachama ein Beispiel von zwei unterschiedlichen Meinungen: Rabbi Elieser behauptet im Talmud, dass es unter den nicht-jüdischen Völkern keine Gerechten gäbe, die Anteil an der kommenden Welt hätten, während Rabbi Joshua behauptet, dass es in der Tat derartige Gerechte gäbe, die Anteil an der kommenden Welt hätten,⁷⁴⁵ wenn sie die sieben noachidischen Gebote einhielten.⁷⁴⁶ Diesbezüglich betont Andreas Nachama, dass in den Interpretationen dieser noachdischen Gebote die jüdischen Kommentatoren darüber streiten, ob nun Christen wegen des Kruzifixes als Götzendiener anzusehen seien oder nicht.⁷⁴⁷

Bezüglich des Umgangs der Juden mit den Andersgläubigen auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel muss man beachten, dass sie – im Gegensatz zu den Christen und Muslimen – stets eine unterdrückte Minderheit blieben. Sie waren diejenigen, die unter muslimischer und christlicher Herrschaft toleriert werden mussten. Andererseits gingen die Beziehungen unter Anhängern der drei Religionen – wie bereits in dieser Dissertation verdeutlicht wurde – in einigen Fällen und Bereichen viel weiter als tolerieren und toleriert zu werden. Es ging um Zusammenwirken und Freundschaft, wie bei der Erstellung der Übersetzungen der arabischen Teste und bei der Freundschaft zwischen Alfons X. und Don Todros (ben Yosef Halevi Abulafia).⁷⁴⁸ Weitere Belege im europäischen Raum zeigen die von

⁷⁴² Talmud: Bezeichnung für die beiden großen Literaturwerke, die die Mischna (Sammlung von Lehrsätzen des mündlich überlieferten Gesetzes) und die Diskussionen der Gelehrtschulen in der Amoräerzeit über diese Mischna umfassen. Der Talmud liegt in zwei großen Ausgaben vor, von denen die eine in Palästina, die andere in Babylonien entstanden ist. Nach Umfang und inhaltlichem Gewicht ist der *Talmud Bavli*, der *Babylonische Talmud*, das bedeutendste Werk. Er entstand in den relativ großen, geschlossenen jüdischen Siedlungsgebieten, die nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer im judenfreundlicheren Perserreich existierten, genauer gesagt in Sura und Pumbedita. Vgl. Jüdisches Lexikon, *Herlitz/ Kirschner*, 1927, 835-836.

⁷⁴³ Babylonischer Talmud, Baba Kamma 15 a, zitiert in *Nachama*, Das Judentum und seine Haltung zu andern Religion, 2006, 134-135.

⁷⁴⁴ Ebd., 134.

⁷⁴⁵ Ebd.

⁷⁴⁶ Noachidische Gebote: das Verbot des Mordens; das Verbot der Gotteslästerung; das Verbot des Götzendienstes; das Gebot der Einrichtung von Gerichtshöfen; das Verbot der Blutschande; das Verbot der Räuberei; das Verbot des Genusses von Fleisch vom lebenden Tier. Zitiert in *Nachama*, Das Judentum und seine Haltung zu andern Religion, 2006, 134.

⁷⁴⁷ Ebd., 134-135.

⁷⁴⁸ Todros begleitete den König 1275 sogar auf der Reise zum Gespräch mit Papst Gregor X. in Beaucaire, vgl. *Baer*, *Historia de los Judios*, 1998, 133-134. Weiterhin bekam Todros von dem Alfons Landstücke durch

Michael Toch untersuchten Quellen. Sie berichten über die Wohngemeinschaft von Juden mit Nicht-Juden im gleichen Haus, über die Unterkunft im Hause des Anderen, die Teilnahme an Familienfesten und gemeinsamen Glücks- und Kartenspielen bis hin zur Hilfeleistung in Notfällen, wie Brand, Raub und Angriff, die auch die Verletzung der sonst heiligen Sabbatruhe rechtfertigte.⁷⁴⁹ Michael Toch betont allerdings, dass diese Kontakte eingeschränkt und potentiell konfliktträchtig waren. Seitens der Juden bestanden traditionelle Schranken gegen ein zu enges Verhältnis zu den Nicht-Juden, wie z. B. bei dem Verbot von Mischheirat und Geschlechtsbeziehungen mit Nicht-Juden sowie bei Verpflichtungen zu Speisegesetzen, die der unbeschwerten Tischgesellschaft kaum Platz ließen.⁷⁵⁰

Jeder Anhänger der monotheistischen Religionen war – wie schon Ramon Lull feststellte – von seinem Glauben überzeugt und behauptete, dass nur eine Wahrheit existiert, und zwar seine eigene Wahrheit. In dieser Einstellung kommt eine Unakzeptanz derjenigen zum Ausdruck, die die „wahre“ Wahrheit nicht akzeptieren, das bedeutet, hier wird bereits eine Grenze der Toleranz festgelegt.

5.6.1.5 Monotheismus: Ein einziger Gott, eine einzige Wahrheit und ein einziger Weg

Den Grund für die Kompromisslosigkeit des Monotheismus sieht der Ägyptologe Jan Assmann in der monotheistischen Notwendigkeit, zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern, der wahren Lehre und den Irrlehren, zwischen Wissen und Unwissenheit, Glauben und Unglauben zu unterscheiden,⁷⁵¹ die Ursache vieler Konflikte und für ein „Unmaß von Gewalt und Blutvergießen“ ist.⁷⁵² Assmann wird jedoch von Borgolte insofern kritisiert, als der Ägyptologe und andere Autoren⁷⁵³ vor ihm suggerieren, dass der Monotheismus aufgrund seiner Einheitsbedingungen nur zur Trennung, nicht aber zur „Approbation“ der Vielfalt führen konnte.⁷⁵⁴ Borgolte meint, dass „gerade dies nicht der Fall

den *Repartimiento* von Sevilla und Jerez. in: *Diplomatario andaluz*, González Jiménez, 1991, Dokum. 42, 1253, junio, 21. Sevilla, 38.

⁷⁴⁹ Toch, *Die Juden im mittelalterlichen Reich*, 2003, 40.

⁷⁵⁰ Ebd.

⁷⁵¹ Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung*, 2003, 11.

⁷⁵² Ebd., 22.

⁷⁵³ Borgolte weist darauf hin, dass andere Autoren vor Assmann schon der Tendenz folgten, den Monotheismus in seinem Prinzip des „Einzigwegs“ zu kritisieren z. B. Marquard, *Lob des Polytheismus*, 1979, Nachdruck in *Ders.*, *Abschied vom Prinzipiellen*. 1995; Blumenberg, *Arbeit und Mythos*, 1979, 1990, und Sonderausgabe 1996. Vgl. Borgolte, *Wie Europa seine Vielfalt fand*, 2005, 146 (Anm. 104).

⁷⁵⁴ Borgolte, *Wie Europa seine Vielfalt fand*, 2005, 147

war. Zwar waren das religiöse Bekenntnis, das der Eingottglauben verlangte, und die religiösen Gegensätze und Friktionen, die er provozierte, eine schier unerschöpfliche Quelle von Konflikten; der Monotheismus war mit seiner Kompromisslosigkeit aber auch eine unschätzbare Schule für die Wahrnehmung des Anderen, die durchaus zur Akzeptanz führen konnte“.⁷⁵⁵

Aus meiner Sicht war die Toleranz im Mittelalter im Rahmen der Wahrnehmung der Andersartigkeit oder Vielfalt – wie die Kirchentexte und die in dieser Dissertation angeführten Quellen darlegen – von pragmatischer Natur. Darüber hinaus war sie auch in vielen Situationen zum Aufbau der Reiche auf der Iberischen Halbinsel *conditio sine qua non*. Hier ist wichtig anzumerken, dass es Duldung auch innerhalb sozialer Trennung geben kann. Juden und Mauren wurden im Kastilien des 13. Jahrhunderts geduldet, solange sie in ihren *aljamas* blieben und keine intimen Kontakte oder Auseinandersetzungen mit Christen oder miteinander hatten (siehe Kapitel 3.2, 4.2 und 4.5).

Andererseits präsentieren einige mittelalterliche wissenschaftliche und philosophische Werke und Chroniken die Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen, wie bei dem *Libro de las Cruces* und den Werken von Maimonides, Raimund Lull, Rodrigo Ximenez de Rada und Wilhelm von Tyrus. Im *Libro de las Cruces* (Kapitel 4.3) wird beispielweise der Glaube als Kriterium für die Kategorisierung der Völker nicht genannt. Es wird weder missioniert, noch gesagt, welche Religion die richtige oder wahre ist. Der wichtigste Wert für beide – den christlichen und den muslimischen Verfasser – war das Wissen als göttliche Gabe an sich.

Weiterhin findet man in den wenigen Quellen, in denen das Zusammenleben im Alltag zum Ausdruck kommt, Erlebnisse von Kommunikation und Annäherung. Handelt es hier um eine pragmatische Bedingung des Alltags oder um eine Umkehrung der pragmatischen Toleranz zu einer Anerkennung des Anderen? Wahrscheinlich handelt es sich um beides. Die Umkehrung der pragmatischen Toleranz entwickelt sich nämlich paradoxerweise aus den alltäglichen Bedingungen des Zusammenlebens, da der persönliche Kontakt die Dekonstruktion und Rekonstruktion des Bildes des Anderen erfordert und folglich dieses Bild von der Anonymität zur Bekanntschaft wechselt. Daraus können sich Annäherung und sogar Freundschaft ergeben, wie der Gelehrtenkreis am Hof Alfons' und die von Michael Toch gegebenen Beispiele zeigen. Obwohl den meisten politischen Maßnahmen und kirchlichen Texten im Mittelalter also eine pragmatische Toleranz zu Grunde liegt, die meistens von den

⁷⁵⁵ Borgolte, Wie Europa seine Vielfalt fand, 2005, 147.

Machtverhältnissen abhing, zeigen die Quellen auch, dass die Anerkennung des Anderen besonders in den persönlichen Erfahrungen nicht völlig ausgeschlossen war.

1.4.47 Toleranz bei Alfons: König der Christen, der Juden und der Mauren Kastiliens

In der Untersuchung dreier Quellen des *scriptoriums* Alfons' wurde gezeigt (Kap. 4), wie die pragmatische Einstellung des Königs mit seinem Weltbild und seiner politischen Absicht verbunden war. Anhand der Erörterungen in den vorangegangenen Abschnitten des Kapitels 5.6 wird nun im Folgenden der Toleranz unter Alfons' Regierung nachgegangen.

Ferdinand III., Vater Alfons', starb am 30. Mai 1252 in Sevilla. Alfons begrub seinen Vater in der Kathedrale der Stadt und ließ auf dem Grab Ferdinands vier Epitaphe schreiben: eines auf Lateinisch, eines auf Kastilisch, ein weiteres auf Hebräisch und das letzte auf Arabisch. Dieses Verhalten wurde oft als tolerant interpretiert, so von Américo Castro.⁷⁵⁶ Johan Tolan sieht das jedoch anders. In seiner Abfassung *Alphonse X le Sage: Roi des Trois Religions*⁷⁵⁷ erklärte er die vier Epitaphsprachen auf dem Grab Ferdinands folgendermaßen: Wie alle iberischen Prinzen – seien sie Christen oder Muslime – wollte Alfons sein Image als beliebter Herrscher vor seinen Untertanen einschließlich der Juden und Mudejaren legitimieren. Dass er eine Grabinschrift in vier Sprachen am Grab seines Vaters schreiben ließ, sei daher kein Signal von Toleranz gewesen, sondern von der Absicht getragen, sich seine Autorität bei allen seinen Untertanen in der Sprache, die sie verstehen konnten, zu sichern.⁷⁵⁸ Weiterhin identifiziert Tolan das politischen Handeln Alfons' und auch seine Initiative, die arabischen Texte ins Kastilische zu übersetzen, als einen Versuch, dem alten muslimischen Regime die Legitimation zu entziehen und ihre Wissenschaft zu hispanisieren,⁷⁵⁹ da seine muslimischen Untertanen eine politische Identität unabhängig von ihrem König nicht suchen durften.⁷⁶⁰

Meiner Auffassung nach kann man nicht von einer „politischen“ Identität der muslimischen Untertanen mit dem König reden, da die soziale Trennung und Ungleichheit zwischen den besiegten Mudejaren und den Christen in Kastilien – wie in Kapitel 3 dargestellt – sehr groß war. Dennoch zeigen die hier untersuchten Quellen – insbesondere die

⁷⁵⁶ Castro, La Realidad historica de España, 1973, 38-41.

⁷⁵⁷ Tolan, Alphonse X, 1997, 123-136.

⁷⁵⁸ Ebd., 136.

⁷⁵⁹ Ebd., 135.

⁷⁶⁰ Ebd., 130.

zweite und siebte *partida* (siehe Kapitel 4.2), dass Alfons auch die Nicht-Christen zu seinem Volk zählte. Sie mussten im hierarchischen System von Alfons' Weltbild integriert werden, sich in seine Vorstellung eines gesellschaftlichen Körpers und in seine politischen Absichten, eine zentralisierte Macht auszuüben, einordnen (siehe Kapitel 4.2). Die Inschriften auf dem Grab Ferdinands III. beweisen also, dass Alfons auch die Juden und Mudejaren in seinem Königreich als Angehörige des kastilischen Volkes wahrgenommen hatte und dass er sich als Herrscher über die drei religiösen Gruppen des Reiches legitimieren wollte. Zum bloßen Verständnis – wie Johan Tolan sagt – hätte das Kastilische als allgemein verwendete Sprache ausgereicht.

Bezüglich der toleranten oder intoleranten Einstellung Alfons' wurde im Kapitel 3.2 die historiographische Debatte über seine „ambivalenten“ Handlungen dargestellt. Da nannte ich heuristisch die drei Facetten Alfons' als Gelehrter, Herrscher und Krieger, um zu zeigen, dass sein Verhalten nicht an sich widersprüchlich, sondern mit seinen jeweiligen Einstellungen gegenüber Wissen, Religion und Krieg kohärent war. Nach den Untersuchungen der Quellen lässt sich feststellen, dass die Handlungen Alfons' pragmatisch waren, jedoch nicht „rein“ pragmatisch, wie Carpenter betont⁷⁶¹. Vielmehr zeigten die Analysen, dass die Mechanismen viel komplizierter waren. Diese pragmatisch ausgeübte Toleranz Alfons', die auch dem Toleranzbegriff der Kirchenväter entsprach, war sowohl mit seinen politischen Absichten verbunden als auch mit seinem Weltbild und seiner Überzeugung, die wiederum nicht exklusiv die des Alfons waren, sondern seiner Epoche. Alfons war zwar in vielerlei Hinsicht ein Wegbereiter, gleichzeitig aber auch ein Mensch seiner Zeit.

Im Gegensatz zu Carpenter meine ich, dass Alfons' tolerantes Verhalten – wie beispielsweise die Privilegierung der Gemeinschaften von Juden und Muslimen in Puerto de Santa Maria (Kapitel 3.1) im Zusammenhang mit der Errichtung einer Handelsstadt – nicht durch den dahinter stehenden Zweck disqualifiziert wird. Der weitere oft zitierte Fall der Umsiedlung der Mudejaren von Morón nach Silibar (siehe Kapitel 3.1), die die Annullierung des Abkommens zwischen Ferdinand III. und der muslimischen Bevölkerung des Gebietes bedeutete, zeigt im Vergleich mit der Kampagne der Wiederbesiedlung des Puerto de Santa Maria, in der Steuervorteile für Juden und Mauren anboten wurden, dass die Ausübung der Toleranz eine politische Strategie nicht ausschloss.

⁷⁶¹ Carpenter, Alfonso el Sabio y los Moros, 1986, 254.

Weiterhin weist Julio Valdeon Baroque darauf hin, dass die Christen die einzigen waren, die die vollen Rechte unter der Regierung Alfons' hatten.⁷⁶² Diesbezüglich komme ich im Rahmen dieser Dissertation zu dem Schluss, dass soziale Gleichheit für alle Bevölkerungsschichten für die damalige Epoche wohl zu modern gedacht wäre. Weiterhin ist es sehr wichtig zu betrachten, dass Toleranz keine Gleichheit der Rechte bedeutet. Wenn Juden und Mauren nämlich als den Christen gleichwertig angesehen worden wären, hätten sie nicht von den Christen toleriert werden müssen.

Nun wurden sie allerdings nicht nur toleriert, sondern vom König auch als Mitglieder der Gesellschaft angesehen, die – gemäß dem Weltbild Alfons' – hierarchisch, aber doch harmonisch sein sollte. Er, als Kopf, Herz und Seele des Volkes, sollte die Einheit zwischen allen Gruppen durch seine Gesetze erschaffen. Die *partida* 1.1.7 drückt dieses Verständnis deutlich aus (siehe Kapitel 3.4). Alfons erklärt in dieser *partida* seine Unterscheidung zwischen zweierlei Arten von Gesetzen. Die eine Art seien die Gesetze Jesu Christi, die sich auf das persönliche Verhältnis zwischen dem Individuum und Jesus Christus beziehen. Die andere Art seien die Gesetze zum „Regieren der Menschen“, die ihre „Herzen verbinden“, das bedeutet, die die Menschen zusammenhalten sollten, da sie für alle gerecht sein sollten. Der Unterschied zwischen den beiden Gesetzesarten bezieht sich nicht nur auf die religiöse und weltliche Ebene, sondern sie bezieht sich auch auf die individuelle und öffentliche Sphäre. Daher kann man davon ausgehen, dass nach Auffassung Alfons' die Beachtung der göttlichen Gesetze eine persönliche Entscheidung war. Andererseits hängt das Zusammenleben, die „Verbindung der menschlichen Herzen“ (wie es die *partida* ausdrückt) von dem „Recht“, der „Vernunft“ und der „umfassenden Gerechtigkeit“ der öffentlichen Gesetze ab. Alfons sah sich offensichtlich als Gesetzgeber, der das Zusammenleben regelt und verwirklicht, wie es auch in der *partida* 1.1.12 hervorgehoben wird:

“Emperador, o rey puede fazer leyes sobre las gentes de su señorío, e otro ninguno no ha poder delas fazer en lo temporal: fueras ende, si lo fiziessen con ortogamiento dellos. E las que de otra manera fueren fechas, no han nombre ni fuerça de leyes, ni deuen valer en ningun tiempo.”

Kaiser und König haben die Macht, die Gesetze über die Menschen und ihre Herrschaft zu machen, und kein anderer hat im weltlichen Bereich die Macht, dies zu tun. Abgesehen davon, dass dieser ihre [des Kaisers oder des Königs] Erlaubnis dafür bekommt. Und die Gesetze, die nicht auf diese Art gemacht wurden, sollen weder den Namen noch die Macht eines Gesetzes haben und sollen zu keiner Zeit gültig sein.

⁷⁶² Valdeón Baroque, Alfonso X, 2003, 203.

Vor der Verantwortung, die Verbindung zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft herzustellen, und um seine gewünschte zentralisierte Macht auszuüben, zeigt Alfons also tolerante und intolerante pragmatische Handlungsweisen. Dennoch bedeuten seine tolerantesten Taten im sozialen Bereich gewiss keine Anerkennung des Anderen im Aufklärungssinne – nämlich als gleichwertigen Menschen. Wenn andererseits Nicht-Christen in der höfischen Sphäre persönlichen Kontakt mit dem König hatten, wurde ihnen ein höherer Wert verliehen als denjenigen, die anonyme Mitglieder der religiösen Minderheiten waren. Dies zeigt sich an Alfons' Verhältnis zu seinen jüdischen und muslimischen Mitarbeitern (siehe Kapitel 3.2 und 3.3).

Alfons' Versuch einen harmonischen und hierarchischen Gesellschaftskörper zu schaffen, spiegelt sich auch in den *Cantigas de Santa Maria* (Kapitel 4.4) wieder, wodurch das Marienbild die Funktion eines sozialen Bindungselements bekam, das Mauren und Christen einschloss. Die *Cantigas* wurden in diesem Sinne auch von der Wahrnehmung und den Absichten Alfons' geprägt. Die Darstellungen der bösen Mauren, die keine Achtung vor Maria haben, und die der guten Mauren, die Respekt und Ehrfurcht vor Maria haben und daher unter ihrem Schutz stehen, vermittelten die Botschaft, dass diese Mauren nicht zum Christentum konvertieren müssen, sondern ihr Glaube an Maria ausreicht, um nach alfonsinischem Sinne in der Gesellschaft akzeptiert werden zu können. Das begünstigte stark die Integration der Mudejaren, da Maria ein gemeinsames Element im christlichen und muslimischen Glauben war.

Die von Alfons ausgeübte Toleranz war mittelalterlichen Charakters, mit allen ihren Nuancen, das bedeutet, sie wurde in Abhängigkeit von der Art und dem Grad der Begegnung der Menschen und ihrer Absichten gestaltet. Innerhalb der Begegnung der Menschen möchte ich einen weiteren Aspekt anführen, nach dem Toleranz eine Einstellung und Ausübung ist, die prinzipiell von der Anerkennung des Anderen in seiner Andersartigkeit abhängt.⁷⁶³ Zur Anerkennung des Anderen gehört die Identifizierung und Abgrenzung des Eigenen. Es liegt somit eine Wechselwirkung vor, welche die Entstehung einer Identität verstärkt und das Fremde zum Anderen verarbeitet. Jedoch ist das nicht genug, um den Anderen in seinem Anderssein wahrzunehmen und anzuerkennen, weil der Andere nach dem Maßstab des Eigenen wahrgenommen und beurteilt wird.⁷⁶⁴

⁷⁶³ Wieland, *Das Eigene und das Andere*, 1998, 11-25.

⁷⁶⁴ Wieland, *Das Eigene und das Andere*, 1998, 11.

Der Maßstab des Eigenen ist aber nicht etwas, das man wie ein Kleidungsstück ablegen kann. Dies kann man beispielweise daran erkennen, dass selbst in einem Gebiet wie Südspanien, in dem verschiedene Religionen koexistierten, die Religionsidentität ein viel wichtigerer Bezugspunkt bei der Bildung der Gruppenidentität war als die Bräuche, da die Grenzen zwischen den Bräuchen sehr fluktuierten. Bezüglich des muslimischen Spaniens wurde in den vorherigen Kapiteln die Situation der Mozaraber erwähnt. Sie hatten die arabische Kultur dergestalt angenommen, dass sie trotz der Beschwerden Alvaros von Toledo bevorzugten, sich in arabischer Sprache schriftlich und mündlich auszudrücken. Hierbei handelte es sich jedoch nicht nur um die Frage einer Toleranz, die sich auf die Aufnahme von Musik, Kunst, Architektur, Sprache und Wissenschaft bezog, sondern auch um eine Frage religiöser und sozialer Toleranz. Denn damals waren dies Bereiche, durch die die eigene Identität gefährdet werden konnte und folglich politische Gewalt drohte, so dass Toleranz notwendig war, um soziale Unruhen zu verhindern. Das war die notwendige Toleranzausübung, die nicht selten von der jeweils amtierenden Regierung verwendet wurde, das heißt der Andere wurde nur wegen seiner Nützlichkeit toleriert, wobei der Wert seiner Andersartigkeit meistens nicht anerkannt wurde.

Wie bereits vorher hervorgehoben wurde, war dies aber nicht das einzige Verhältnis von Anerkennung der Andersartigkeit. Die Werke von Ramon Lull, Maimonides, Rodrigo Ximenez de Rada und Wilhelm von Tyrus zeigen zum Beispiel, dass die alltäglichen Beziehungen auch die Anerkennung der Andersartigkeit des Anderen und seines Wertes förderte. Diese Gelehrten schrieben an verschiedenen Orten verschiedene Arten von Werken, wobei sich die gemeinsame geistige Nähe der Autoren in der Ähnlichkeit ihrer Werke widerspiegelt: Sie beschäftigten sich nicht nur mit der Andersartigkeit des Anderen, sondern auch mit ihren Gemeinsamkeiten mit dem Anderen, was ein wichtiger Schritt in Richtung der Aufwertung des Anderen war und als die Frucht der Koexistenz und des Versuchs den Anderen zu verstehen gewürdigt werden muss.

Wo stand Alfons also in diesem Prozess der Anerkennung der Andersartigkeit? Er stand zwischen drei Welten: der Welt des pragmatischen Herrschers, der Welt des Gelehrten, fasziniert vom orientalischen Wissen, und der Welt des Kriegers der Reconquista. In Verbindung mit diesen Welten oder Facetten Alfons' stehen auch die drei Bilder der Mauren, die in den Quellen identifiziert und in dieser Dissertation behandelt wurden: Das Bild des Mudejars, des Gelehrten und des äußeren Feindes. Viele weitere Bilder können gewiss in den Werken Alfons' identifiziert werden. Diese drei machen es allerdings möglich, die Mittler und Medien der kulturellen Austauschprozesse darzustellen.

5.7 Ein Blick auf die heutigen Toleranzvorstellungen

Patschovsky beendet seinen Beitrag für den Band *Toleranz im Mittelalter* mit dem Satz: „Die Toleranzvorstellung der Moderne ist in ihren Grundelementen mittelalterlich!“⁷⁶⁵ Ich halte diese Aussage für eine wichtige Überlegung über unsere Zeit. Gewiss bewegen die aktuellen Ereignisse die Richtung der geisteswissenschaftlichen Forschungen und es ist kein reiner Zufall, dass die Mediävistik sich den interkulturellen und -religiösen Beziehungen zuwendet. Angesichts der heutigen weltweiten Konjunktur der ökonomischen Globalisierung und der so genannten „Vermassung der Kulturen“ bildet sich eine verstärkte Tendenz zum Widerstand, der vor allem aus der Angst vor dem Verlust der kulturellen Identität resultiert. Infolgedessen verstärkt sich die Suche nach Selbsterkenntnis und der eigenen Andersartigkeit gegenüber anderen Kulturen. In diesem Zusammenhang werden Verständnis und Toleranz gefordert, in denen ein möglicher Ausweg für die Konflikte gesehen wird. Wäre Toleranz aber wirklich die Lösung?

Als Mediävistin möchte ich versuchen, mich dieser Frage dadurch zu nähern, dass ich meine Untersuchungen zum Mittelalter in Bezug auf die Gegenwart reflektiere. Durch die voranstehenden Untersuchungen wurde gezeigt, dass im Mittelalter die Konzeptionen der Toleranz eine sehr wichtige Stellung in der Beziehung zwischen verschiedenen Kulturen und Religionen einnahmen. Außerdem gab es in der Realität eine bestimmte Art von Zusammenleben – obgleich meistens nicht friedlich – zwischen den drei monotheistischen Religionen auf der Iberischen Halbinsel. Um eine Brücke zwischen den mittelalterlichen und den heutigen Toleranzkonzeptionen zu schlagen, möchte ich das Feld des 13. Jahrhunderts einen Moment verlassen und ein wenig das Terrain der heutigen Debatte über Toleranz in der Philosophie und Soziologie betreten.⁷⁶⁶

Die Suche nach Literatur zur heutigen Debatte über Toleranz zeigt bereits, wie weit die Geisteswissenschaften den modernen gesellschaftlichen Problemen nachgehen. Die wissenschaftliche Produktion in den letzten acht Jahren erlebt im Bereich des Themas

⁷⁶⁵ Patschovsky, *Idee und Wirklichkeit*, 1998, 402.

⁷⁶⁶ Zu den Toleranzkonzeptionen das Band: Kaufmann, *Integration oder Toleranz?* 2001. In diesem Band sind hervorzuheben: Forst, *Vier Konzeptionen der Toleranz*, 107-117; Hartmann, *Dulden oder Anerkennen?* 118-132. Zur heutigen Debatte über Toleranz: Mahlmann/Rottleuthner, *Ein neuer Kampf der Religionen?* 2006; Der von Herrhausen herausgegebene Band: *Das Ende der Toleranz*, 2002. In diesem Band sind besonders hervorzuheben: Breuer, *Die Zwillingschwester der Freiheit*, 9-14; Küng, *Toleranz in der Pluralität der Religionen*, 57-67; Zakzouk, *Wer von Euch Böses sieht ändere es mit seiner Hand*. 69-74; Diner, *Von der Doktrin zum Glauben*. 89-97; Tibi, *Multikulturell oder Kulturübergreifend?* 133-144.

Toleranz ein exponentielles Wachstum, das kaum mit der Produktion in den zwei oder drei Jahrzehnten vorher zu vergleichen ist. Zudem hat die Debatte zwei Blickpunkte: Der „Kampf der Religionen“⁷⁶⁷ oder der „Zivilisationen“⁷⁶⁸ – besonders bezüglich der Kriege in Nahost und des Terrorismus – und die Duldung und Integration der Einwanderer.

Auf der Suche nach einem Toleranzkonzept, das für eine multikulturelle Gerechtigkeit gefordert wird, identifiziert Rainer Forst vier Konzeptionen der Toleranz. Er nennt sie wie folgt: Erlaubnis-Konzeption, Koexistenz-Konzeption, Respekt-Konzeption und Wertschätzungskonzeption. In Bezug auf diese vier Toleranzkonzeptionen besteht für Forst die zentrale Frage darin, welche von ihnen für den Kontext einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft die angemessene ist. Die Antwort und gleichzeitig These Forsts lautet, dass eine fünfte Konzeption, eine bestimmte Konzeption der Gerechtigkeit, zu einem Ausweg aus dieser „Sackgasse“ führen könne.⁷⁶⁹ Der Kontext der Toleranz sei ein Kontext, in dem sich Gerechtigkeitsfragen stellen, da es hier um die gerechte Regelung der rechtlich-politischen Beziehungen zwischen Bürger(innen)n gehe, die inkompatible ethische Wertvorstellungen haben und die bestimmte Ansprüche auf Rechte und Ressourcen erheben. Damit werde eine prinzipielle, allgemein zu rechtfertigende Antwort auf diese Frage verlangt. Diese Antwort müsse die Respekt-Konzeption in Verbindung mit einer bestimmten Gerechtigkeitsvorstellung auf eine befriedigende Weise liefern. Sie könne willkürliche Gewichtung von Ablehnung und Akzeptanz und entsprechende problematische Grenzziehungen vermeiden, indem sie das Prinzip allgemeiner Rechtfertigung rekursiv selbst zur Grundlage der normativen Bestimmung der Grundstruktur einer multikulturellen Gesellschaft mache. Toleranz bezeichne in diesem Zusammenhang somit eine gerechtfertigte soziale Praxis und eine unabdingbare Tugend der Gerechtigkeit.⁷⁷⁰

Ich beabsichtige im Folgenden nicht, die These Forsts zur Diskussion zu stellen, sondern seine Toleranzkonzeptionen zur Grundlage für eine Reflexion der aktuellen Toleranzvorstellungen zu machen, da ich sie für die häufigsten und bedeutendsten halte:

1. Der ersten Auffassung zufolge, die von dem Autor *Erlaubnis-Konzeption* genannt wird, bezeichnet Toleranz als die Beziehung zwischen einer Autorität oder einer Mehrheit mit einer von deren Wertvorstellungen abweichenden Minderheit (oder mehreren Minderheiten). Toleranz besteht danach darin, dass die Autorität der Minderheit die

⁷⁶⁷ In Erwähnung des Werkes von *Mahlmann/Rottleuthner*, *Ein neuer Kampf der Religionen?* 2006.

⁷⁶⁸ In Erwähnung des Werkes von *Tibi*, *Der Kriege der Zivilisationen*. 2001.

⁷⁶⁹ *Forst*, *Vier Konzeptionen der Toleranz*, 2001, 115.

⁷⁷⁰ Ebd.

Erlaubnis gibt, ihren Überzeugungen gemäß zu leben, solange sie – und das sei die entscheidende Bedingung – die Vorherrschaft der Autorität oder Mehrheit nicht in Frage stellt. Solange das Anderssein der Minderheit sich in Grenzen hält und eine private Sache bleibt, so dass kein gleichberechtigter öffentlicher und politischer Status gefordert wird, kann sie aus primär pragmatischen oder gegebenenfalls auch prinzipiellen Gründen toleriert werden. „Toleranz wird hierbei als *permissio negativa mali* verstanden“.⁷⁷¹

2. Die zweite Konzeption der Toleranz, die von dem Autor *Koexistenz-Konzeption* genannt wird, gleicht der ersten darin, dass ihr zufolge Toleranz ebenfalls als geeignetes Mittel zur Konfliktvermeidung und zur Verfolgung eigener Ziele gilt und nicht selbst einen Wert darstellt oder auf starken Werten beruht: Toleranz wird vorrangig pragmatisch-instrumentell begründet, wenn auch prinzipielle normative Überlegungen eine gewisse Rolle spielen können. Was sich jedoch verändert, ist die Konstellation zwischen den Toleranzsubjekten. Denn nun stehen sich nicht Autorität oder Mehrheit und Minderheiten gegenüber, sondern ungefähr gleich starke Gruppen, die einsehen, dass sie um des sozialen Friedens und ihrer eigenen Interessen willen Toleranz üben sollten. Sie ziehen die friedliche Koexistenz dem Konflikt vor und willigen in Form eines wechselseitigen Kompromisses in die Regeln einer nahen Lebensweise ein. Dies kann von einer pragmatischen Einsicht in die zu hohen Kosten der Konfrontation wie auch von einer Einsicht in die Schrecken und Grausamkeiten religiöser Konflikte geleitet sein und so im Prinzip der Vermeidung des größeren Übels einen normativen Kern haben. Nach der Meinung des Autors führt dies jedoch nicht zu einer Form der wechselseitigen Anerkennung, die über das Dulden der anderen hinausgeht und auf weitergehenden moralischen oder ethischen Überlegungen beruht.⁷⁷²
3. Andererseits geht die *Respekt-Konzeption* der Toleranz von einer moralisch begründeten Form der wechselseitigen Achtung der sich tolerierenden Individuen oder Gruppen aus. Die Toleranzparteien respektieren einander als autonome moralische Personen und als gleichberechtigte Mitglieder einer rechtsstaatlich verfassten politischen Gemeinschaft. Obwohl sich ihre ethischen Überzeugungen des guten und wertvollen Lebens und ihre kulturellen Praktiken stark voneinander unterscheiden und in wichtigen Hinsichten inkompatibel sind, erkennen sie sich einander als moralisch-rechtlich gleich an und zwar im Sinne, dass ihnen die allen gemeinsame Grundstruktur des politisch-sozialen Lebens –

⁷⁷¹ Ebd., 109-111.

⁷⁷² Ebd., 111-112.

die Grundfragen der Zuerkennung von Rechten und der Verteilung sozialer Ressourcen betreffend – von Normen geleitet werden sollte, die alle gleichermaßen akzeptieren können und die nicht eine ethische Gruppen privilegieren. Die tolerierende Partei müssen die Konzeptionen und die Werte der anderen Partei nicht als wahr und ethisch gut betrachten und schätzen, sondern sie als nicht unmoralisch oder ungerecht ansehen und in diesem Sinne akzeptieren. Nach Forst kann man zwei Modelle innerhalb der Respekt-Konzeption unterscheiden: Das Modell formaler Gleichheit und das qualitativer Gleichheit. Als Bürger(innen) sind alle gleich, und als Gleiche stehen sie quasi „neben“ oder „über“ ihren privaten Überzeugungen. Im Kern gehe es dem Modell formaler Gleichheit somit um die Verteidigung klassischer Freiheitsrechte der Bürger(innen) und die Vermeidung ethisch begründeter Diskriminierung. Nach dem Modell qualitativer Gleichheit respektieren sich Personen als solche, die rechtlich-politisch gleich sind und noch unterschiedliche, politisch relevante und ethisch-kulturelle Identitäten haben, welche auf besondere Weise geachtet und toleriert werden müssen, weil die diese Identität konstituierenden Werte und Überzeugungen für Personen eine besondere existentielle Bedeutung haben. Dieser Respekt fordert schließlich bestimmte Ausnahmen oder Änderungen von hergebrachten Regeln und Strukturen. Wechselseitige Toleranz impliziert diesem Verständnis nach, den Anspruch anderer auf vollwertige Mitgliedschaft in der politischen Gemeinschaft anzuerkennen, ohne zu verlangen, dass sie dazu ihre ethisch-kulturelle Identität in einem reziprok nicht erforderlichem Maße aufgeben müssen.⁷⁷³

4. Hinsichtlich des Verhältnisses von Multikulturalismus und Toleranz hebt Forst eine vierte Toleranzkonzeption hervor, die er *Wertschätzungskonzeption* nennt. Sie enthält eine anspruchsvollere Form wechselseitiger Anerkennung als die Respekt-Konzeption, denn ihr zufolge bedeutet Toleranz nicht nur, die Mitglieder anderer kultureller oder religiöser Gemeinschaften als rechtlich-politisch Gleiche zu respektieren, sondern auch, ihre Überzeugungen und Praktiken als ethisch wertvoll zu schätzen. Damit dies überhaupt noch eine Konzeption der Toleranz bleibe, müsse diese Wertschätzung eine beschränkte sein, bei der die andere Lebensform nicht – zumindest nicht in den entscheidenden Hinsichten – als ebenso gut oder gar besser als die eigene gilt, das heißt, die Ablehnungskomponente geht nicht verloren. Man schätzt bestimmte Seiten dieser Lebensform, während man andere ablehnt. Doch der Bereich des Tolerierbaren wird durch die Werte bestimmt, die man in einem ethischen Sinne bejaht.

⁷⁷³ Ebd., 112-114.

Die erste der von Forst dargelegten Toleranzkonzeptionen entspricht deutlich der mittelalterlichen pragmatischen Toleranz, die sowohl in den christlichen als auch in den muslimischen Königreichen auf der Iberischen Halbinsel in religiöser Hinsicht von der religiösen Mehrheit und gleichzeitigen Autorität ausgeübt wurde. Dabei wurde sie – wie in den vorliegenden Untersuchungen gezeigt – gesetzlich niedergeschrieben. Besonders die *partida* 7.25, 1 vertritt diese Konzeption: „Und wir sagen, dass die Mauren unter Christen leben sollen, wie wir in dem vorhergehenden Titel sagten, wie auch die Juden es machen sollen: Sie behalten ihre Gesetze und missachten nicht die unseren“.

Ich interpretiere diese „Erlaubnis-Konzeption“ der Toleranz als die diejenige, die einen ersten Kompromiss unter den monotheistischen Religionen im mittelalterlichen Zusammenhang anbieten konnte, wenn die Machtverhältnisse ungleich waren. Aber sie war nicht die einzige, die damals existierte, denn auch die Koexistenz-Konzeption wurde oft – wenn nicht die meiste Zeit – zwischen den christlichen und muslimischen Herrschaften durch Abkommen auf der Halbinsel bevorzugt und ausgeübt. Wie Forst betont, stand hier wie auch bei der Erlaubnis-Konzeption eine pragmatische Haltung dahinter, um ein schlimmeres Übel zu vermeiden. Die Respekt-Konzeption, die entweder auf einer formalen oder qualitativen Gleichheit basiert, war im öffentlichen und staatlichen Bereich im Mittelalter theoretisch nicht möglich, da weder diese Gleichheit unter den Bürgern existierte noch überhaupt eine Konzeption des Bürgertums. Bezüglich der Wertschätzungskonzeption lässt sie sich in den hier vorliegenden Beispielen zum Teil in der persönlichen Sphäre identifizieren.

Bezüglich der modernen Toleranzkonzeptionen und den mittelalterlichen Befunden würde ich in Konkordanz mit Patschovskys den Schluss des Vergleichs so formulieren: Die mittelalterlichen Toleranzvorstellungen und Haltungen bilden immer noch die Basis vieler moderner Toleranzkonzeptionen. Die allgemeine Vorstellung und Ausübung der Toleranz geschieht heutzutage meistens im Sinne der Duldung oder Indifferenz. Es geht weitaus mehr um ein *permittere* als um ein *approbare*, wenn man die Kirchenväter zitieren darf. Doch, wie Bassam Tibi betont: „Duldung mag im Mittelalter Vorzüge geboten haben, in unserer Zeit ist Duldung aber eine Form der Diskriminierung“.⁷⁷⁴ Als Nicht-Europäerin und aus geschichtlichen Bedingungen doch „Westlerin“ bin ich der Auffassung, dass ein der multikulturellen Gesellschaft angemessenes Toleranzkonzept in der sozialen und politischen Praxis noch in weiter Ferne liegt – selbst in einer „aufgeklärten“ europäisch-westlichen

⁷⁷⁴ Tibi, Multikulturell oder Kulturübergreifend? 2002, 135-136.

Kultur, obwohl ein neues Toleranzkonzept von den Intellektuellen gesucht und gefordert wird. Ein solches Konzept ist möglich und notwendig.

Eine Herausforderung bei der Erstellung eines solchen Konzepts besteht bereits darin, sich ein neues Toleranzkonzept im Rahmen einer von vielen Historikern festgestellten „Identität der Nicht-Identität“⁷⁷⁵ oder „Vielfalt Europas“⁷⁷⁶ auszudenken. Nach meiner Auffassung kann Toleranz nur im Kontext der Vielfalt gedacht werden, da Toleranz nur dort benötigt wird, wo es Ungleichheit gibt, sei es im Sinne der Machtverhältnisse, sei es im Sinne der Weltanschauungen. Daher ist Toleranz auch ein Begriff, der seine Wurzeln im Mittelalter findet, einer Epoche, in der – so lautet die These Borgoltes – die Auseinandersetzung zwischen Anhängern verschiedener Religionen, die dem Glauben an den einen Schöpfergott anhängen, ein Bewusstsein von Differenz und Vielfalt gebildet hat, „das sich niemals wieder unter Verweis auf eine verlockende Einheit überdecken oder auslöschen ließ“⁷⁷⁷. Und er schließt: „Die Einübung in diese Vielfalt durch Duldung, aber auch im Streit bis hin zum Mord, hat die Grundlage dafür gelegt, daß in unserer Gegenwart von kulturellen Werten Europas im Plural die Rede sein kann.“⁷⁷⁸

Meines Erachtens ist es für ein neues Toleranzkonzept wichtig, nicht nur die Andersartigkeiten in dieser Vielfalt anzuerkennen, sondern auch die Annäherungen. In diesem Sinne leisten die Studien des kulturellen Austauschs einen bedeutenden Beitrag, da sie zeigen, dass die Verflechtungen, Veränderungen und die gegenseitigen Auswirkungen, also die inter- und innerkulturellen Bewegungen, nicht zu verhindern sind. Sie sind natürliche Prozesse innerhalb der Gesellschaften. Wie im Kapitel 5.1.4 dargestellt wurde, besteht heute das Bedürfnis, die Mechanismen von Austauschprozessen und Interaktionen unter den Gesellschaften zu begreifen. Denn keine Gesellschaft ist eine unabhängige Einheit, sondern ein in ständigem Aufbau befindliches Konstrukt, das aus Gegenüberstellung von Eigenem und Fremdem entsteht.

In Kapitel vier wurden die Welt- und Maurenbilder Alfons' aus den Quellen im Verhältnis zu seinen politischen Handlungen und Absichten analysiert. Daraus ergab sich unter anderem die Identifizierung von drei Maurenbildern in seinen Werken: das des Gelehrten, des Feindes und des Mudejars. Da jedes soziale Bild auch auf realen Gegebenheiten beruht, war das Ziel dieses Kapitels fünf erstens zu zeigen, wie die drei in den

⁷⁷⁵ Morin, Europa Denken, 1991, 17, zitiert in Oexle, Stände und Gruppen. 2001, 40.

⁷⁷⁶ Borgolte, Wie Europa seine Vielfalt fand, 2005, 163.

⁷⁷⁷ Ebd.

⁷⁷⁸ Ebd.

Quellen identifizierbaren Maurenbilder auch drei wichtige Mittler in den kulturellen Austauschprozessen auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel repräsentieren, und zweitens die Mittler als aktive Elemente in diesen Prozessen hervorstellen. Schließlich bestand auch die Absicht, der Frage nachzugehen, ob der Toleranzbegriff für die mittelalterliche Zeit und insbesondere für die Handlungen Alfons' zutreffend ist, und wenn ja, welche Art von Toleranz damals propagiert und ausgeübt wurde.

Die Untersuchungen dieser drei Mittler und der gleichzeitigen Objekte der Austauschprozesse weisen auf die Schlussfolgerung hin, dass es bezüglich der mittelalterlichen hispanischen Kultur kaum möglich ist, genau und endgültig zu beweisen, ob es sich um eine Christianisierung der maurischen Ausdrucksweise – wie Albornoiz behauptet – oder um eine Arabisierung der Christlichen handelt, oder – wie am Anfang dieses Kapitels betont – um eine Europäisierung oder Afrikanisierung. Vielmehr ist es besser, die mittelalterliche hispanische Kultur als eine neue kulturelle Konfiguration anzuerkennen, da man dadurch den in allen Richtungen stattgefundenen Austauschprozessen Rechnung trägt und so nicht dazu verführt wird, nur eindimensionale Einflüsse zu berücksichtigen. Kulturen sind nämlich in ständiger Bewegung, die von Austauschprozessen angetrieben werden, seien es friedliche oder konfliktgeladene Prozesse. Die vielen „Etikette“ wie Hispanisierung, Arabisierung, Afrikanisierung und Europäisierung bezeichnen meistens Einflüsse, die zu einseitig gesehen werden.⁷⁷⁹

Man darf das Ergebnis dieser Prozesse nicht als hybrides Element bezeichnen, da bei einem hybriden Element die ursprünglichen Eigenschaften identifizierbar sind. So lautet die These dieser Dissertation, dass die ursprünglichen Elemente in den Prozessen der kulturellen Austausche so viele Veränderungen erleiden, dass die Möglichkeit, die ursprünglichen Merkmale präzise zu identifizieren, generell sehr fragwürdig ist. Dennoch streben die menschlichen Gruppen dazu, eine eigene Identität zu bilden, was grundsätzlich durch eine Rekonstruktion ihres Ursprungs erbracht wird. Diese Rekonstruktion ist gerechtfertigt, wenn sie durch wissenschaftliche Untersuchungen durchgeführt wird,⁷⁸⁰ allerdings werden häufig

⁷⁷⁹ Hier verweist man auch auf Michael Espagnes Aussage: „Und wer sich mit Kulturaustausch im weitesten Sinne auseinandersetzt, muss immer wieder feststellen, dass es keine vollständig besieigten Kulturen gibt in: *Espagne/ Kaller-Dietrich/ Musner/Pieper/Schmale*, Podium, 2003, 36.

⁷⁸⁰ Diesbezüglich führt Borgolte aus: „Jede historische Auffassung oder Darstellung von Europa beruht auf einer Konstruktion, die nur so weit trägt, wie man ihre Prämissen akzeptiert. Allerdings ist die Freiheit der Erfindung eingeschränkt, vor Willkür schützen Erfahrung und Konvention“, *Borgolte*, Wie Europa seine Vielfalt fand, 2005, 124; *Espagne* präsentiert eine interessante Betrachtung der Rolle der Geisteswissenschaften und der Philosophie als „sozusagen Werkstätten der kollektiven Identität“, in *Espagne*, Der theoretische Stand der Kulturtransferforschung, 2003, 66.

auch angeblich reine und veränderte Traditionen erfunden, um zu einer eigenen Identität zu gelangen.⁷⁸¹

Heutzutage ist die Vielfalt Europas exponentiell gewachsen. Nicht nur Nahost und Fernost machen sich hier bemerkbar und wirken in der Gesellschaft, sondern die ganze „globale“ Welt, sei sie real oder virtuell. Auch Europa wirkt wie nie zuvor auf die ganze Welt ein. Infolgedessen werden die Widerstände, Rückstöße, Ablehnungen und Konflikte auffälliger als in den vorhergehenden Jahrzehnten. Im kulturellen Bereich wird die Selbstdifferenzierung gegenüber dem Anderen und die Suche nach der eigenen Identität gefördert, da die Angst vor dem Verlust der Identität gegenüber einer eminenten Vermassung der Kultur groß ist. Jedoch sind die Verflechtungen, Veränderungen und die gegenseitigen Wirkungen, die inter- und innerkulturellen Bewegungen, nicht zu verhindern. Man muss letztlich einen Weg finden, wie man besser mit den Menschen – nicht unbedingt als den Anderen – umgeht.

⁷⁸¹ Über die Konstruktion einer europäischen Identität und Herkunftsmythen schreibt Herwig Wolfram: „In den Debatten rund um eine europäische Identität wird gerne auf gemeinsame Wurzeln, insbesondere in Form einer europäischen Kultur, rekurriert. Kritiker dieser Diskurse weisen indes zu Recht auf die Konstruiertheit einer solchen gemeinsamen Kultur hin und ziehen Parallelen zur Nationalstaatbildung, die gleichfalls mit der Beschwörung eines gemeinsamen Erbes Hand in Hand ging. Von beiden Seiten wird dabei indes üblicherweise übersehen, dass Herkunftsmythen schon sehr viel früher nachweisbar sind in der Konstruktion von Nationalstaaten“, *Wolfram*, *Ethnographie und die Entstehung neuer ethnischer Identität im Frühmittelalter*, 2003, 25.

6 SCHLUSSBETRACHTUNGEN

Die Beziehungen und das Zusammenleben verschiedener Kulturen ist weiterhin ein hochaktuelles Thema in unserer Gesellschaft in Zeichen der Globalisierung. Daher besteht eine wichtige Forderung der heutigen geisteswissenschaftlichen Forschung darin, die Wechselwirkungen und die Mechanismen des kulturellen Austauschs zu studieren und darzulegen, wo es Zusammenwirken, Interaktionen und Widerstände gab oder gibt und wo Toleranz ein zutreffender Begriff war oder noch ist. Diese Forderung steht im Hintergrund der Fragestellung und Untersuchungen dieser Forschungsarbeit. Die Toleranzausübung und pragmatische Haltung Alfons' X. von Kastilien und sein Weltbild zeigen sich nicht als einzigartig, denn zu vielen Auffassungen Alfons' finden sich Beispiele oder Vorbilder in mittelalterlichen christlichen und muslimischen Weltbildern. Ausgehend davon beruhte die anfängliche Fragestellung dieser Dissertation darauf, dem Widerspruch zwischen der Verachtung der religiösen Minderheiten und der Aufwertung der islamischen intellektuellen Werke am Hof Alfons' nachzugehen. Folgende Fragestellungen wurden in diesem Zusammenhang formuliert:

1. Politische Haltung Alfons' gegenüber religiösen Minderheiten: Wie war die Stellung der Mauren und – im Vergleich mit diesen – die Stellung der Juden unter Alfons' Regierung? (Kapitel 3)
2. Weltanschauung Alfons': Wie und wo beeinflusste die Weltanschauung Alfons' seine politische Haltung und Handlungen? (Kapitel 4)
3. Austauschprozesse: Welche kulturellen Austauschprozesse fanden im Kastilien des 13. Jahrhunderts statt, wie fanden sie statt, und welche Bedeutung hatten sie? (Kapitel 5)
4. Toleranz Alfons': Welche Vorstellung und Ausübung der Toleranz herrschte unter der Regierung Alfons' vor? Wie und wo vertrat Alfons den Geist seiner Zeit? (Kapitel 5)

Für die Untersuchung dieser Fragestellungen wurden drei Quellen aus dem *scriptorium* Alfons' ausgewählt:

1. Die *Siete Partidas* – ein Gesetzbuch
2. Die *Cantigas de Santa Maria* – gedichtete Lieder
3. Der *Libro de las Cruces* – die Übersetzung eines astronomisch-astrologischen Textes aus dem Arabischen ins Kastilische.

Jede dieser Quellen hat unterschiedliche Funktionen und einen unterschiedlichen Charakter und liefert verschiedene gesellschaftliche Bilder. Meine Absicht bestand darin, diese Unterschiede zu nutzen und durch einen Vergleich der Quellen die Übereinstimmungen und Widersprüche zwischen ihnen zu identifizieren, um das Verhältnis zwischen dem Weltbild Alfons' und seinen Haltungen gegenüber den Mauren zu ergründen.

Als Kronerbe und Beteiligter der Reconquista bediente sich Alfons der Abkommen, um die Rivalitäten zwischen den kleinen muslimischen Königreichen in Südspanien gezielt auszunutzen. In der Tat bestanden diese Abkommen in einer politischen Strategie zur langsamen Auflösung der *taifas*-Königreiche.⁷⁸² Alfons verfolgte damit dieselbe Strategie wie seine Vorfahren, nur dass er einen größeren Vorteil hatte, da sich ein großer Teil Andalusiens bereits in der Hand Kastiliens befand. Eine Ausnahme hiervon bildete Granada, welches das letzte muslimische Königreich auf der Iberischen Halbinsel war. Obwohl bereits der erste König von Granada, Mohammed ibn Yusuf ibn Nasr Ahmar, ein Vasall König Ferdinands III. war, blieb die Drohung eines Bündnisses von Granada mit dem nordafrikanischen Emirat Marokko stets erhalten. Das war ein Grund für die Wiederbesiedlungspolitik Alfons' (Kapitel 3.1), wodurch die muslimische Bevölkerung aus den Grenzgebieten umgesiedelt wurde.

In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ging die Reconquista langsam zu Ende und es begann eine Konsolidierungsphase. Diese Zeitspanne entspricht der Regierung Alfons', dem die Verantwortung oblag, die Eroberungen seiner Vorfahren zu sichern. Angesichts dieser Tatsache löste Alfons, nachdem er König geworden war, einige Bleibe-Abkommen und befasste sich mit der Regierung eines Volkes, das von dem Zusammenleben von drei verschiedenen religiösen Kulturen gekennzeichnet war.

Hinsichtlich der Stellung der Mauren im Kastilien des 13. Jahrhunderts ergibt sich ein Paradox: einerseits die Großzügigkeit Alfons' gegenüber den Juden und Mauren am Hof und die Aufwertung des orientalischen Wissens, andererseits die Verachtung des Judentums und Islams in seinem legislativen Werk. In Bezug darauf stellen viele Autoren die „ambivalente“ Haltung Alfons' fest und suchen nach einer Erklärung dafür oder versuchen die „gelobte Toleranz“ Alfons' als nicht gegeben zu entlarven (Kapitel 3.2). Dagegen wird in dieser Arbeit gezeigt, dass die Ambivalenz und Diskrepanz, die in den Werken und Handlungen Alfons' erscheint, ein normales Ergebnis ist, das sich als ein Produkt aus der Begegnung und dem Austausch zwischen Kulturen und den dabei herrschenden Umständen ergibt. Diese Tatsache wurde durch die verschiedenen Rollen Alfons' als Gelehrter, Herrscher und Ritter

⁷⁸² *García Fitz*, Alfonso X, el reino de Granada und los Banū Ašqīlūla, 1997.

entsprechend akzentuiert. Daher wurden in der Dissertation drei „Facetten“ Alfons' heuristisch konstruiert, um zu zeigen, dass Alfons Verhalten nicht widersprüchlich, sondern mit seinen Einstellungen gegenüber Wissen, Religion und Krieg kohärent war

Die Untersuchung der Stellung der Mauren unter der Regierung Alfons' weist deutlich darauf hin, dass das Interesse Alfons' am orientalischen Wissen nicht zu einer allgemeinen Religionsfreiheit in der Gesellschaft führte. Obwohl die vielen Aufenthalte von Gelehrten und Künstlern der drei monotheistischen Religionen am Hof Alfons' erkennen lassen, dass Alfons' Wertschätzung eher von dem Wissen eines Menschen als von seiner Religion beeinflusst wurde, stellte sich die Welt außerhalb des Hofes ganz anders dar. Christen und Nicht-Christen wurden nicht gleichwertig und nach gleichem Recht behandelt. Der Freiheitsraum der gewöhnlichen Mudejaren war die *aljama* in der *moraria*, eine muslimische Insel in der Stadt, wo die Gemeinde ihre Sprache, Bräuche, Justiz und Religion behalten durfte, solange sie keinen intimen Kontakt mit den Christen hatten. Einerseits wurde die Wichtigkeit dieser Mudejaren, die „Muslime des Königs“, für die königliche Wirtschaft erkannt, andererseits wurden sie aber zugleich wegen der Gefahr eines mudejarischen Aufstandes immer noch als eine Bedrohung für die kastilische Macht angesehen. Hierin liegt ein weiterer Grund, warum Alfons die Mudejaren in den gesellschaftlichen Körper integrieren wollte, nämlich um Unruhe zu verhindern.

Gesetzlich gehörten Mauren und Juden zu dem König, er bekam ihre Steuern und bestimmte die Einrichtung ihrer Gemeinden. Andererseits beinhaltete diese Beziehung auch die königliche Pflicht, diese religiösen Minderheiten zu schützen, selbst vor den Christen, wie die *partidas* 7. 24.5 und 7. 25.1 zeigen. Doch obwohl Mauren und Juden als unterworfenen religiösen Minderheiten denselben Status besaßen, wurden sie im Einzelnen nicht gleich behandelt. So wurde trotz entgegenlautender Gesetze ein Teil der amtlichen Stellen von Juden übernommen. Zudem bildeten die Juden unter den Nicht-Christen, die am Hof Alfons' arbeiteten, die große Mehrheit. An seinem Hof bot Alfons den jüdischen Intellektuellen und Künstlern einen neutralen und freundlichen Ort an, wo die „Juden Alfons'“ einen besonderen Status genossen. Yitzhak Baer betont sogar, dass das persönliche Verhältnis Alfons' zu den Juden in einer ausgeprägten Freundlichkeit bestand, die bei anderen Monarchen seiner Zeit nicht zu finden war.⁷⁸³ Alfons nahm also gegenüber den Juden zwei unterschiedliche Haltungen an. Zum einen zeigte er im öffentlichen Bereich eine distanzierte und ablehnende Haltung, die in der Gesetzgebung und den *Cantigas de Santa Maria*, in denen der

⁷⁸³ Baer, *Historia de los Judíos*, 1998, 134-135.

mittelalterliche jüdische Stereotyp dargestellt wurde, zum Ausdruck kam. Zum anderen nahm Alfons eine respektvolle und freundliche Haltung ein, die sich im Schutz und der Gastfreundschaft für Juden an seinem Hof zeigte.

In diesem Punkt liegt die Besonderheit der Haltung Alfons' darin, dass er in der *partida* 1.1.7 zwischen der allgemeinen Sphäre und der individuellen Sphäre deutlich und bewusst unterscheidet (Kapitel 3.4). Nach dieser *partida* gibt es das religiöse Gesetz, das sich auf die individuelle Beziehung jedes Einzelnen mit Jesus Christus bezieht, und das Gesetz der Menschen, das die Menschen untereinander zusammenhält. Und der König sei als Vertreter Gottes für das Gesetz der Menschen zuständig. Das bedeutet, dass die Menschen ihre Beziehung mit Gott, also ihre Religion, nach ihrem eigenen Gefühl – ihrem „Herz“ – pflegen durften, es sei denn, ihre Praktiken verstießen gegen die allgemeinen Gesetze, da das eine Gefahr für das Zusammenleben der Menschen bedeutete. Diese erwünschte harmonische Gesellschaft ordnet sich in das Weltbild Alfons' ein, das unter den Einflüssen der mittelalterlichen Auffassungen des Neuplatonismus und Aristotelismus geformt wurde. Dies wurde im Kapitel vier durch die Analysen der Hauptquellen gezeigt. An der Basis dieser Weltorientierung lag ein assoziatives Verständnis, wonach der gesellschaftliche Körper in einem Verhältnis zur hierarchischen und harmonischen Struktur der Welt stehe. Menschliche und gesellschaftliche Körper wurden dementsprechend als kleinere Muster des Universums verstanden. Da diese Forschungsarbeit sich an der Stellung der Mauren im Kastilien des 13. Jahrhunderts orientiert, wurde auch der Blick auf das Verhältnis der Weltauffassung Alfons' zu seinen politischen Absichten spezifisch auf die Maurenbilder gelenkt, die sich aus den Quellen ableiten lassen. Dort wurden drei Maurenbilder identifiziert: der Gelehrte, der Feind und der Mudejar.

Die Untersuchungen weisen darauf hin, dass das Maurenbild in den *Siete Partidas* sich überwiegend auf die Mudejaren bezieht, die „Muslime des Königs“. Zudem liegt aus der Analyse des Landes- und Volksbegriffs in den Quellen die Vermutung nahe, dass die Mauren als zugehöriger Teil des Landes nicht aus der Gesellschaft ausgeschlossen wurden und dass die Mudejaren eine Funktion in der gesellschaftlichen Körperkonzeption Alfons' behielten. Denn kein Untertan konnte nach dem Verständnis Alfons' außerhalb des Gesellschaftskörpers leben. In diesem Sinne stellt Alfons in der *partida* 2.9.1 fest, dass, wie Aristoteles den Körper der Menschen mit dem Universum (Mikro- und Makrokosmos) verglich, auch im Königreich jeder, der „Kleine“ wie der „Große“, einen Wert und eine Funktion für die Gesellschaft haben kann, wie bei einem Körper.

In Verbindung mit dieser Konzeption eines Einheitskörpers steht die umfassende Volksauffassung in der *partida* 2.19.3, wonach alle Einwohner verpflichtet waren, das Land vor einem Aufstand des Adels zu verteidigen. Dies zeigt den Schnittpunkt zwischen den dargestellten Weltauffassungen in den *Partidas* mit den internen Problemen des Königreiches und den politischen Absichten Alfons'. Diese Probleme bestanden in einer möglichen Gegenwehr des Adels als Reaktion auf Alfons' Absicht, eine zentralisierte Macht auf Kosten der Macht des Adels auszuüben (Kapitel 4.2.2). Im Zusammenhag damit beschwerte sich der Adel über die Neigung des Königs, nach dem römischen Recht statt dem Gewohnheitsrecht zu richten, sowie über das königliche Recht, außerordentliche Steuern einzutreiben. Seine Maßnahmen verursachten große Unzufriedenheit unter den Adelsfamilien, die auch im Jahr 1272 tatsächlich zu einem Aufstand des Adels gegen den König führte. Angesichts dieser Gefahr passte der Volksbegriff Alfons' zu seinem Bedürfnis einer umfassenden Unterstützung von allen seinen Untertanen, was wiederum im Einklang mit der gesellschaftlichen Körperdarstellung Alfons' stand, wonach der König das Herz, der Kopf und die Seele des Reiches ist, und kein Körper ohne Kopf, Herz oder Seele leben kann (*partida* 2.1.5, siehe auch Kapitel 4.2.3).

Zu einer Stärkung der Machtstellung Alfons trug auch die Regelung bei, dass Juden und Mauren des Königreichs ihre Steuern direkt an den König zu zahlen hatten und sie sich im Falle eines Problems mit den örtlichen Adelsfamilien direkt an den König wenden sollten, um Schutz zu erhalten. Sie waren also Teil der Gesellschaft, der zu dem König gehörte und ihn entsprechend unterstützen sollte. Das bedeutete aber nicht, dass sie eine privilegierte Position hatten, sie waren immerhin unterworfenen Minderheiten und mussten von den Christen getrennt wohnen. Das bedeutet lediglich, dass diese Minderheiten in den Augen Alfons' bestimmte Funktionen hatten wie die anderen Mitglieder des Gesellschaftskörpers auch. Ein wichtiger Beweis dafür besteht darin, dass Alfons zwei Titel (7.24 und 7.25) seiner *Partidas* den Regeln dem Zusammenleben und dem Schutz der Juden und Mauren widmete.

Der *Libro de las Cruzes* präsentiert eine bedeutende Übereinstimmung der Weltauffassung Alfons' mit der des Muslims Obeydalla, welche die Handlungen Alfons' und seine Einstellung gegenüber den religiösen Minderheiten zu verstehen helfen kann. Allein die beiden Prologe des Buches (einer von Alfons und der andere von Obeydalla) weisen darauf hin, dass in der Tat viele Welt Darstellungen für den christlichen König und den muslimischen Gelehrten allgemeingültig waren, insbesondere Darstellungen aus den Werken Ptolemäus' und Aristoteles'. Im Mittelpunkt steht dabei die überragende Bedeutung des Wissens. Gemäß dem Verständnis Alfons' werden Menschen durch Weisheit edler und stehen Gott näher. Dies

deckt sich weitestgehend mit dem Verständnis Obeydallas, der die Völker nach ihrer wissenschaftlichen Entwicklung kategorisiert, wobei das wissenschaftlich fortschrittlichste Volk auch das edelste ist. In beiden Auffassungen über den Edelstand (Kapitel 4.3.4) und das Wissen sind nicht Glaubensrichtungen bestimmend, sondern die Entwicklung des jeweils ausgeübten religiösen Kultus (Kapitel 4.3.6). Auf diese Weise wird ein heidnisches Volk wie das der Inder hoch geschätzt. Diese Aufwertung und Förderung des Wissens kennzeichneten die Umgebung am Hof Alfons', an dem Juden und Muslime mit Hochachtung und Respekt behandelt wurden, wie die jüdischen Beschreibungen von Alfons⁷⁸⁴ und die Gewährung von Ländern an Juden im *repartimiento* Andalusiens zeigen.⁷⁸⁵

In den *Cantigas de Santa Maria* werden verschiedene Maurenbilder, wie beispielsweise das des Mudejars, des Gelehrten, des fernen und nahen Feindes und des gerechten Monarchen, dargestellt, wie Arenal-Garcia feststellt.⁷⁸⁶ Durch die vorliegenden Untersuchungen wurden in den *Cantigas* noch zwei weitere Darstellungen der Mauren identifiziert. Zum einen der gute Maure, der an die Jungfrau Maria glaubt und deswegen unter den Christen und unter dem Schutz Marias leben durfte, und der untreue, grausame und böse Maure, der zum Krieg gegen die Christen drängte und auf den sich die Strafe Marias richtete. Die Analyse der Quellen spricht dafür, dass sich diese Darstellungen in die politischen Absichten Alfons' einfügen, sowohl in seiner Absicht, die Macht in seiner Hand zu vereinigen, als auch in der Absicht, einen vollkommenen und hierarchischen gesellschaftlichen Körper aufzubauen und zu regieren. Hinsichtlich dessen lässt sich in den *Cantigas* – wie manche Studien belegen – die Tendenz erkennen, dass mittelalterliche Dichtungen oft politische Ideen darstellen. (Kapitel 4.4.1). Eine solche politische Tendenz in den *Cantigas* lässt sich dadurch erklären, dass die „Integration“ der Mudejaren aufgrund politischer und wirtschaftlicher Faktoren ein entscheidender Aspekt für Kastilien war (siehe Kapitel 3.2). Dieses Integrationsbedürfnis hängt auch mit dem mittelalterlichen aristotelisch-neuplatonischen Weltbild eines wechselwirkenden Verhältnisses zwischen großer und kleiner Welt (Mikro- und Makrokosmos) zusammen, in dem es nur Platz dafür gab, was harmonisch in diese Ordnung hineinpasste. Die Aufnahme der Juden und Muslimen bedeutete nach Auffassung Alfons' allerdings auf keinen Fall, dass Nicht-Christen in der kastilischen

⁷⁸⁴ „Su misericordia como el sol reluce y como la luz del alba“ (*Seine Barmherzigkeit glänzt wie die Sonne und das Licht des Tagesanbruchs*); „él es el Sol“ (*Er ist die Sonne*). „No tiene Defectos“ (*Er hat keinen Makel*); „En el no hay maldade, de ningún bien carece“ (*In ihm gibt es kein Übel, es fehlt ihm keine Güte*) *Todros ha-Leví Dóron*, La imagen de Alfons X, 1998, 130-131 zitiert aus David Yelin, Gan ha-meshalim ve-ha-jidot. 1936, Vol 2 B, Poema 48, 56.

⁷⁸⁵ Diplomatario andaluz, *González Jiménez*, 1991, Dokum. 42, 1253, junio, 21. Sevilla, 38.

⁷⁸⁶ *Garcia-Arenal*, Los Moros en las Cantigas, 1985.

Gesellschaft interagieren konnten oder politisch und sozial gleichgestellt waren, sondern genau das Gegenteil, nämlich die klare und hierarchische Trennung der Gesellschaft.

Die Untersuchungen der drei Hauptquellen in Kapitel 4 führen zur Antwort der zweiten Fragestellung nach den Einflussfaktoren der Handlungen Alfons' und liefern zugleich die wichtigste Schlussfolgerung dieser Dissertation. Hinter den Handlungen Alfons' standen zwei wichtige Faktoren, die sich verflochten und einander beeinflussten, nämlich einerseits die Weltauffassung Alfons' und andererseits seine politischen Absichten. Das Verhältnis beider Faktoren bestimmte wesentlich seine Handlungen gegenüber den religiösen Minderheiten in seinem Königreich. In Zusammenhang damit stellen viele mittelalterliche Texte die damalige Gesellschaft als Spiegel und Abbild des vollkommenen und hierarchischen Universums dar, wie es von den Gelehrten des Altertums erklärt worden war. In Wirklichkeit aber projizierten sie ihre eigene Gesellschaftsstruktur auf das antike Mikro-Makrokosmos-System und als Ergebnis entstand das mittelalterliche Weltbild, in dem die hierarchische Struktur durch das – als naturgesetzlich und unumstößlich angenommene – Verhältnis Mikro-Makrokosmos gerechtfertigt wurde.

Die dritte Fragestellung nach den kulturellen Austauschprozessen im 13. Jahrhundert und ihre Bedeutung kann aufgrund der hohen Komplexität und unzähligen Verknüpfungen nur teilweise geklärt werden. Deswegen beschränken sich die Untersuchungen in dieser Dissertation auf drei Beispiele in Form der drei Maurenbilder, bei deren Analyse auf ausgewählte Aspekte und Bereiche fokussiert wird. Dies wird unter dem Blickwinkel durchgeführt, mit den hier gegebenen Informationen und erzielten Ergebnissen Pfade für zukünftige Studien vorzuzeichnen.

Die drei in den Quellen identifizierten Maurenbilder werden im fünften Kapitel als reale Subjekte untersucht und als wichtige Mittler der kulturellen Austauschprozesse identifiziert. Die Wissensaufwertung im *Libro de las Cruces* und der rege Verkehr von Gelehrten verschiedener Glaubensrichtungen am Hof Alfons' zeigten sich in der Analyse nicht als Ausnahme oder Zufall, sondern als ein geschaffener Freiraum der Wissenschaft im Mittelalter. Seit dem 9. Jahrhundert im muslimischen Gebiet und seit dem 12. Jahrhundert auch im christlichen Gebiet waren Übersetzungen als Ergebnis der Zusammenarbeit zwischen Gelehrten unterschiedlicher ethnischer und sprachlicher Gruppen, die Grundlage für wissenschaftliche Debatten. Die kulturellen und wissenschaftlichen Austauschprozesse erfuhren in diesem Rahmen einen ihrer größten Schübe. Auf diese Weise lässt sich feststellen, dass das Bild des Gelehrten in den Werken Alfons' den Wirklichkeiten der Gelehrten im Mittelalter und dem damaligen vielfältigen Kreis der Wissenschaftler und ihrer Umgebung

entsprach. In diesem Kontext war Alfons nicht nur auf der Suche nach dem Wissen, sondern auch bewusster und überzeugter Verbreiter desselben.

Bezüglich der Darstellung des muslimischen Feindes weist die Werke Rodrigo Jimenez', des Erzbischofs von Toledo und Beteiligten an der Reconquista, auf eine interessante Wahrnehmung der Muslime hin, die deutlich aus den Erfahrungen innerhalb einer Geschichte von Krieg und Abkommen geformt wurde. Einerseits wurde die omaijdische Kalifatzeit als die der ehrenvollen Muslime Spaniens dargestellt, andererseits wurden die Almohaden, gegen die Rodrigo und Alfons X. kämpften, als barbarische Eindringlinge bezeichnet. Dies sind Belege dafür, dass die Beteiligten der Reconquista dazu tendierten, ihre Gegner nach dem persönlichen Beziehungserlebnis zu beurteilen als nach ihren Glaubensrichtungen. Anhand der genannten Werke ließ sich feststellen, dass Konfrontation Austausch, Anerkennung, aber auch Differenzierung des Anderen beinhalten kann.

Während die Gelehrten aus verschiedenen Orten in der intellektuellen Sphäre als Mittler im Kultur- und Wissensaustausch nachhaltig wirkten, nahmen die Mauren des Königs, die Mudejaren, an einem breiten, wechselseitigen, doch nicht unbedingt friedlichen Zusammenleben teil. Obwohl sie unter dem Schutz des Königs lebten, war ihre soziale Situation von Verachtung und politischer Unterwerfung geprägt. Ihre Stellung als Minderheit minimiert allerdings keinesfalls ihre wichtige Rolle als Medium in den kulturellen Austauschprozessen.

Besonders die mudejarische *aljama*-Literatur zeigt paradoxerweise die intensiven Verflechtungen und Widerstände, die sich aus dieser machtungleichen Koexistenz zwischen den drei religiösen Kulturen ergeben. Dass sich die in romanischer Sprache verfasste *aljama*-Literatur als erstes an Orten nachweisen lässt, wo die muslimische Minderheit weit verstreut lebte, kann durch die Gefahr eines Verlusts ihrer muslimischen Identität erklärt werden, die in diesen Gebieten größer als in anderen christlichen Gebieten war. Insofern kann man ihre Literatur – wie auch die der Mozaraber unter muslimischer Herrschaft – als eine Art kulturellen Widerstands gegenüber der hegemonialen Macht und den alltäglichen Verflechtungen, die eine idealisierte Identität bedrohten, interpretieren.

Hierin verknüpfen sich zentrale Aspekte der dritten und vierten Fragestellung dieser Dissertation, die sich mit Austausch und Toleranz beschäftigen. Der inter- und intrakulturelle Austausch gehörte zu den natürlichen Prozessen im Laufe des langwährenden und ständigen Wandels der Gesellschaft. Diese ständige und vielgerichtete Bewegung bedrohte allerdings die konstruierten und idealisierten Identitäten. Anhänger dieser idealisierten Identitäten sehen in den Anderen, die in ihrer Nähe leben und ihre Lebensart stark prägen, ein Übel, das

toleriert werden muss. Das ist die sogenannte pragmatische Toleranz, die im Mittelalter theoretisiert und überwiegend ausgeübt wurde. Es wird gezeigt, dass auch den Handlungen Alfons X. von Kastilien diese Toleranzauffassung zu Grunde liegt, obwohl es bei Alfons auch Räume und Situationen gab, in denen die Koexistenz- und Wertschätzungskonzeption der Toleranz – gemäß der Kategorisierung von Forst⁷⁸⁷ – ausgeübt wurde.

Wenn man den heutigen Konzeptionen von Toleranz nachgehen und mit der Toleranzvorstellung im Mittelalter vergleichen will, liegt der Schluss nahe, dass die mittelalterlichen Toleranzvorstellungen und Haltungen immer noch die Grundlage vieler moderner Toleranzkonzeptionen darstellen. Duldung und Indifferenz werden heute meistens als tolerante Einstellungen bezeichnet. Da keine Gesellschaft eine unabhängige Einheit ist, sondern das Ergebnis einer langen Entwicklung, das aus der Gegenüberstellung von Eigenem und Fremdem entstanden ist, ist meines Erachtens Vielfalt als Identität eine Möglichkeit, Eigenidentität und Anerkennung des Anderen miteinander zu vereinbaren.

Die einseitige Sichtweise einer konstruierten Identität ermöglicht Bezeichnungen wie Hispanisierung, Arabisierung, Europäisierung und Afrikanisierung, die teilweise ungerechtfertigt sind, weil – so lautet die These dieser Dissertation – in den Prozessen des kulturellen Austauschs die ursprünglichen Elemente so viele Veränderungen erleiden, dass es generell sehr fragwürdig ist, die ursprünglichen Charakteristiken präzise identifizieren zu können. Man darf das Ergebnis dieser Prozesse daher nicht als hybrides Element bezeichnen, da bei einem hybriden Element die ursprünglichen Eigenschaften identifizierbar sind. Die Bezeichnung eines kulturellen Prozesses kann nur erzielt werden durch eine Rekonstruktion,⁷⁸⁸ die die Veränderung der ursprünglichen Elemente und auf die nicht-endende Fortsetzung des kulturellen Austausches beachtet.

Die andere Möglichkeit, die Rekonstruktion einer kulturellen Identität durchzuführen, besteht aber in der Rückführung auf eine idealisierte, angeblich reine, unveränderte Tradition. Im Spanien des 13. Jahrhunderts verteidigten Mudejare, Sepharden und Christen auf diese Weise ihre Identität, die nur deswegen bedroht war, weil die kulturellen Verflechtungen im Laufe der Jahrhunderte sehr stark geworden sind. Alfons' Bildkonstruktion stand vor allem

⁷⁸⁷ Forst, Vier Konzeptionen der Toleranz, 2001, 107-117.

⁷⁸⁸ Diesbezüglich führt Borgolte aus: „Jede historische Auffassung oder Darstellung von Europa beruht auf einer Konstruktion, die nur so weit trägt, wie man ihre Prämissen akzeptiert. Allerdings ist die Freiheit der Erfindung eingeschränkt, vor Willkür schützen Erfahrung und Konvention“, Borgolte, Wie Europa seine Vielfalt fand, 2005, 124; *Espagne* präsentiert eine interessante Betrachtung der Rolle der Geisteswissenschaften und der Philosophie als „sozusagen Werkstätten der kollektiven Identität“, in *Espagne*, Der theoretische Stand der Kulturtransferforschung, 2003, 66.

für sein Königreich, wobei nach Auffassung Alfons' die drei kulturellen Gruppen unter hierarchischer und ganz unterschiedlicher Wertschätzung angenommen werden sollten. Sowohl in seiner idealisierten als aber auch wirklichen Gesellschaft war Toleranz überwiegend eine pragmatische Haltung.

Bibliographie

Quellen

Alfonso el Sabio 1980: Alfonso el Sabio, Antología de Alfonso X, el Sábio. Hrsg. v. Antonio G. Solalinde. (Colección Austral, Bd. 169.) 7. Aufl. Madrid 1980.

Alfonso el Sabio 1992: Alfonso el Sabio, Astromagia (Ms. Reg. Lat. 1283a). Hrsg. v. Alfonso D'Agostino. Napoli 1992.

Alfonso el Sabio 2001: Alfonso el Sabio, El cancionero profano de Alfonso X el Sabio. Hrsg. und Glossar v. Juan Nuñez Paredes. L'Aquila 2001.

Alfonso el Sabio 1973: Alfonso el Sabio, Las cantigas de escarnio y maldecir de Alfonso X. Hrsg. v. Epifanio Ramos, Lugo, 1973.

Alfonso el Sabio 1964: Alfonso el Sabio, Las Cantigas de Santa Maria. Hrsg. v. Walter Mettmann, in: Acta Universitatis Conimbrigensis, 4 Bde., Coimbra 1964. (Neue Aufl. Madrid 1986-1989)

Alfonso el Sabio 1964: Alfonso el Sabio, La música de Cantigas del Santa Maria de Alfonso el Sabio. Facsímil, transcripción y Estudio Crítico por Higinio Anglés. Disputación Provincial de Barcelona. Barcelona 1964.

Alfonso el Sabio 1985: Alfonso el Sabio, Espéculo, in: Leyes de Alfonso X. Parte I. Hrsg. v. Gonzalo Martínez Díez. Avila 1985.

Alfonso el Sabio 1949: Alfonso el Sabio, Fuero Real. Versão portuguesa do século XIII. Hrsg. v. Alfredo Pimenta. Lisboa 1949.

Alfonso el Sabio 2005: Alfonso el Sabio, Fuero Real del rey Don Alonso el Sabio: copiado del código del Escorial señalado ij.z.-8 y cotejado con varios códigos de diferentes archivos por la Real Academia de la Historia. Valladolid 2005.

Alfonso el Sabio 1930: Alfonso el Sabio, General Estoria. Hrsg. v. Antonio Solalinde. 2 T., Madrid 1930.

Alfonso el Sabio 1981: Alfonso el Sabio, Lapidario. Según el manuscrito escurialense h.I 15. Hrsg. v. Rafael Lapesa. (Obres Nuevos – Clásicos Medievales en Castellano Actual) Madrid 1981.

Alfonso el Sabio 1965: Alfonso el Sabio, I libri astonomici di Alfonso X. In una versione Fiorentina del Trecento. Hrsg. v. Pierre Knecht, Zaragoza 1965.

Alfonso el Sabio 1863-67: Alfonso el Sabio, Libros del saber de astronomia del rey D. Alfonso X de Castilla. Hrsg. v. Manuel Rico y Sinobas. Madrid 1863-67.

Alfonso el Sabio 1954: Alfonso el Sabio, El libro conplido en los iudizios de las estrellas von Aly aben Ragel. Traducione hecha en la Corte de Alfonso el Sábio. Hrsg. v. Gerold Hilty. Madrid 1954.

Alfonso el Sabio 1961: Alfonso el Sabio, Libro de las Cruces. Hrsg. v. Lloyd A. Kasten/Lawrence B. Kiddle. Madrid 1961.

Alfonso el Sabio 1989: Alfonso el Sabio, Picatrix. The latin version of the Ghayat Al-Hak. Hrsg. v. David Pingee. London 1986.

Alfonso el Sabio 1949: Alfonso el Sabio, Primera Crónica General de España. Hrsg. v. José Filgueira Valverde. (Biblioteca Clásica Ebro, Bd. 49) 2.Aufl., Madrid/ Barcelona 1949.

Alfonso el Sabio 1955: Alfonso el Sabio, Primera Crónica General de España. Hrsg. v. Ramón Menéndez Pidal. 2 T. Madrid, 1955.

Alfonso el Sabio 1555/2004: Alfonso el Sabio, Las Siete Partida. Hg. v. Gregório Lopez, Salamanca 1555 (Neue Aufl. Madrid 2004).

Alfonso el Sabio 1992: Alfonso el Sabio, Las Siete Partidas. Antologías. Hrsg. v. Francisco Lopez Estrada/Maria Teresa Lopez Garcia-Berdoy. (Otres Nuevos – Clásicos Medievales en Castellano Actual) Madrid 1992.

Alfonso el Sabio 1945: Alfonso El Sabio, Setenario. Hrsg. v. Kenneth H. Vanderford, Buenos Aires 1945.

Alfonso el Sabio 1984: Alfonso El Sabio, Les Tables Alphonsines. Avec les canons de Jean de Saxe (Joannes Saxoniensis) lat. u. franz.. Übers. u. Hrsg. v. H Emmanuel Poulle. Paris 1984.

Al-Kindi 1976: Al-Kindi, Des rayons ou théorie des arts magiques, in: La magie arabe traditionnelle. Hrsg. v. Sylvain Matton. (Bibliotheca Hermetica. Magie) Paris 1976, 71-128.

Al-Kindi 1998: Al-Kindi, Métaphysique et Cosmologie. Œuvres Philosophiques et Scientifiques d' Al-Kindi. Hrsg. v. Roschdi Rashed et Jean Jolivet. 2 Bde. Leiden/Boston/Köln, 1998.

Alvaro de Córdoba 1996: Alvaro de Córdoba, Indiculus luminosus, in: Feliciano Delgado Leon, Alvaro de Córdoba y la polemica contra el islam. El indiculus luminosus. Córdoba 1996.

Aristoteles 1970: Aristoteles, Meteorologie. Über die Welt. Übers. v. Hans Strohm. (Werke/Aristoteles, Bd. 12) Darmstadt 1970.

Aristoteles 2005: Aristoteles, Poetik. Über. v. Manfred Fuhrmann. Ditzingen 2005.

Aristoteles 2003: Aristoteles, Politik. Übers. von Franz Susemihl. Hamburg 2003.

Aurelius Augustinus 1979: Aurelius Augustinus, De civitate Dei. Der Gottesstaat. Hrsg. und übers. v. Carl Johann Perl. (Aurelius Augustinus' Werke, Bd. 18, 2) Paderborn 1979.

Aurelius Augustinus 1953: Aurelius Augustinus, Obras de San Agustín en edición bilingüe (lat.-esp.).Hrsg. v. Lope Cilleruelo/Felix García. (Biblioteca de los Autores Cristianos) 22 T., Madrid 1953.

Avempace (Ibn Bayya) 1997: Avempace (Ibn Bayya), El régimen del solitario. Über. aus dem Arab. v. Joaquín Lomba. Madrid 1997.

Avempace (Ibn Bayya) 1997: Avempace (Ibn Bayya), Carta del adiós y otros tratados filosóficos. Über. aus dem Arab. v. Joaquín Lomba. Madrid 1997.

Averroes 1991: Averroes, Philosophie und Theologie. Übers. aus dem Arab. v. Marcus Joseph Müller. (Collegia, philosophische Texte.) Weinheim 1991.

Chanson 2002: Chanson de Roland. Hrsg. v. Cesare Segre, Genève 2003.

Coleccion de Documentos 1981: Coleccion de Documentos Inéditos para la Historia del Reino de Murcia. Hrsg. v. Juan Torres Fontes. 18 Vol., Murcia 1981.

Cortes 1861: Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla. Hrsg. v. D. Manuel Colmeiro Cortes. Madrid 1861.

Crónica 1953: Crónica del rey Alfonso Décimo, in. Crónicas de los reys de Castilla. Hrsg. v. Caetano Rosell, Madrid 1953.

Decretales 1943: Decretales de Gregorio IX – versión medieval española. Hrsg. v. Jaime E. Mans Puigarnau. 3 T., Barcelona 1943.

Diplomatario 1991: Diplomatario andaluz de Alfonso X. Hrsg. v. Manuel González Jiménez. Sevilla 1991.

Dominicus 2007: Dominicus Gundissalinus, Über die Einteilung der Philosophie. De divisione philosophiae (Lat.-Deut.). Hrsg., übers., eingel. u. mit Anmerkungen versehen von Alexander Fidora. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters Bd. 11) Freiburg im Breisgau/Basel/Wien/Herder 2007.

Don Juan 1945: Don Juan Manuel, Libro de la caza. Hrsg. v. José M. Castro y Castro. (Publicaciones de la Sección de Filología Románica del Consejo Superior de Investigaciones Científicas Barcelona). Barcelona 1945.

Don Juan 2001: Don Juan Manuel y el Libro de la caza. Hrsg. v. José Manuel Fradejas Rueda (Estudios y Ediciones, Bd. 2.) Tordesillas 2001.

Documentos ineditos 1984: Documentos ineditos de Alfonso X el Sabio y del infante su hijo Don Sancho. Estudios, transcripción y facsímiles. Homenaje al rey Sabio en el 7. centenario de su muerte (1284-1984). Hrsg. v. Juan Manuel Estal. Alicante 1984.

Documentos de Alfonso X 1963: Documentos de Alfonso X el Sabio. Hrsg. v. Juan Torres Fontes. (Colección de Documentos para la Historia del Reino de Murcia, Bd. 1) Murcia 1963.

Johann von Salisburg 1901/1965: Johann von Salisburg, Policraticus. Hrsg. v. Clement C. J. Webb. 2 Bde. London 1909(Nachdruck 1965).

Ioannis Saresberiensis 1993: Ioannis Saresberiensis, Policraticvs I-IV. Hrsg. v. K. S. B. Keats-Rohan. (Corpus Christianorum; Continuatio Mediaevalis, Bd.118) Brepols 1993.

Isidoro Hispalensis 1982: Isidoro Hispalensis, Etimologias (lat.-esp.). Über. v. Jose Oroz Reta. (Biblioteca de Autores Cristianos, Bd. 433-434) Madrid 1982.

Livre de l' eschiele 1968: Livre de l' eschiele Mohomet. Die französische Fassung einer alfonsinischen Übersezung. Hrsg. v. Peter Wunderli. (Romanica Helvetica, Bd. 77) Bern 1968.

Maimonides 1995: Maimonides, Führer der Unschlüssigen. Übers. u. Kommentar v. A. Weiß. 3. Aufl. Hamburg 1995.

Memorial Histórico 1963: Memorial Histórico Español: colección de. documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia. Imprenta de D. J. Martín Alegria. 50 Vol., Madrid, 1963.

Musà Ibn Nawbajt 1982: Musà Ibn Nawbajt, Al- kitab al-kamil. Horoscopus históricos. Hrsg. und übers. v. Ana Labarta. Prolog v. Juan Vernet. Madrid 1982.

Nasrollah Monschi 1996: Nasrollah Monschi, Kalila und Dimna. Fabel aus dem klassischen Persien. Hrsg. u. übers. v. Seyfeddin Najmabadi/Siegfried Weber. (Neue Orientalische Bibliothek) München 1996.

Obras de San Augustin 1953-67: Obras de San Augustin en edición bilingüe (lat./esp.). (Biblioteca de Autores Cristianos) 22 T., Madrid 1953-67.

Obras de San Augustin 1957: Pseudo-Aristoteles, Poridat de las Poridades. Hrsg. v. Lloyd A. Kasten. Madrid 1957.

Ptololemy 2000: Ptololemy, Ptolemy's Geography: an annotated translation of the theoretical chapters. Hrsg. und übers. v. J. Lennart Berggren and Alexander Jones. Princeton 2000.

Raimundus Lullus 1959: Raimundus Lullus, Liber propter bene intelligere, diligere et possificare, in: Raimundi Lulli Opera Latina. Opera Messanensia. Hrsg. v. Johannes Stöhr. T.1, IV 79, Palma de Mallorca 1959, 189-199.

Raimundus Lullus 1980: Raimundus Lullus, Raimundi Lulli Opera Latina (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, Bd. 34) Vol.8, Turhout 1980.

Raimundus Lullus 1998: Ramundus Lullus, Das Buch vom Heiden und den drei Weisen. Hrsg. und übers. v. Theodor Pindl. Stuttgart 1998.

Raimundo Peñafort 1603: Raimundo Peñafort, Summa de poenitentia et matrimonio. Roma 1603. (Neudruck Meisenheim/Glan 1967)

Rodrigo Jiménez 1974: Rodrigo Jiménez de Rada, Historia Arabum. Hrsg. v. Jose Lozano Sanchez, in: Anales de la Universidad Hispalense (Filosofía y Letras, Bd. 21) Sevilla 1974.

Rodrigo Jiménez 1987: Rodrigo Jiménez de Rada, Historia de rebus Hispanie sive Historia Gothica. Hrsg. von José Fernández Valverde. (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, Bd. 72) Turnhout 1987.

Rodrigo Jiménez 1989: Rodrigo Jiménez de Rada. Historia de los hechos de España. Introducción, traducción, notas e índices de Juan Fernández Valverde, Madrid 1989.

Thomas von Aquin 1950: Thomas von Aquin, Summa Theologica. Übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, P. Heinrich M. Christmann O.P.(Hauptschriftleiter), Bd. 15, Heidelberg/München/Graz-Wien-Salzburg 1950.

Tratados de legislación 1853: Tratados de legislación musulmana. Veröffentlicht von der Real Academia de la Historia, Madrid 1853.

Willelmi Tyrensis 1986: Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon. Hrsg. von R.B.C. Huygens (Corpus Christianorum Continuatio Medievals, Bd. 63 A) Turnhout 1986.

Lexiken, Sammlungen und Wörterbücher

Dictinnaire 1997: Dictinnaire Encyclopédique du Moyen Âge. Hrsg. v. André Vauchez. Paris 1997.

Dictinnaire 1999: Dictionnaire Raisonné de l' Occident Médiéval. Hrsg. v. Jacques Le Goff/Jean-Claude Schmitt. Paris 1999.

Diccionario 1986: Diccionario Medieval Español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s.X) hasta el siglo XV. Hrsg. v. Martin Alosa Pedraz. 2 T., Salamanca 1986.

Diccionario 1993: Diccionario Terminológico de Historia de España. Hrsg. v. Joaquín Maria Moya Ulldemolins. 1. Aufl. Barcelona 1993.

Geschichte Grundbegriffe 1990: Geschichte Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hrsg. v. Otto Brunner. 1. Aufl. Stuttgart 1990.

Handwörterbuch Philosophie 2003: Handwörterbuch Philosophie. Hrsg. v. Wulff D. Rehfus. (UTB 1830) Göttingen 2003.

Kirchenlateinisches Wörterbuch 1990: Kirchenlateinisches Wörterbuch. Hrsg. v. Albert Sleumer, Zürich/New York 1990.

Jüdisches Lexikon 1927: Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden. Hrsg. v. Georg Herlitz/Bruno Kirschner. 4. Bde., Berlin 1927.

Langenscheidts 1988: Langenscheidts Großwörterbuch Lateinisch-Deutsch. Hrsg. v. Hermann Menge-Güthlin Berlin 1988.

Lexikon des Islam 1995: Lexikon des Islam. Hrsg. Thomas Patrick Hughes. Wiesbaden 1995.

Lexikon des Mittelalters 1999: Lexikon des Mittelalters, 9 Bde. München/Zürich 1980-1998, + Registerbd. Weimar 1999.

Lexikon der Symbole 2006: Lexikon der Symbole. Hrsg. v. Wolfgang Bauer,/Irmtraud Dümotz/Sergius Golowin. 21. Aufl., Wiesbaden 2006.

Harenberg Lexikon 2002: Harenberg Lexikon der Religionen. Die Religionen und Glaubensgemeinschaften der Welt, ihre Bedeutung in Alltag, Geschichte und Gesellschaft. Mit Beitr. v. Thomas Schirmacher Dortmund 2002.

Patrologiae 1844-1890: Patrologiae cursus completus/Serie Latina. Hrsg. v. Jacques Paul Migne, 221 Bde., Paris 1844-1890.

Tesouro 2006: Tesouro de la lengua castellana o española. Hrsg. v. Sebastián de Covarrubias. Madrid 2006.

Literatur

Acham/Schulze 1990: Karl Acham/Winfried Schulze (Hrsg.), Teil und Ganzes. Zum Verhältnis von Einzel- und Gesamtanalyse in Geschichts-Sozialwissenschaften. (Beitrag zur Historik, Bd. 6.) München 1990.

Akin 2002: Nimetullah Akin, Untersuchungen zur Rezeption des Bildes von Maria und Jesus in der frühislamischen Geschichtsüberlieferungen. Heidelberg 2002.

Alberro 1992: Solange Alberro, *Les Espagnoles dans le Mexique colonial. Histoire d'une acculturation*. Paris 1992.

Almeida 2001/2002: Cybele Crossetti Almeida, *Consideração sobre o uso político do conceito de justiça na obra legislativa de Afonso X*, in: *Anos 90 – Revista do Programa de Pós-Graduação em História* 16, 2001/2002, 13-36.

Almeida Marques Ranchod 1982: Maria Elisabete de Almeida Marques Ranchod, *Las conjunciones causales en el Setenário de Alfonso X el Sabio. Estudio descriptivo*, in: *Boletín de Filosofía de Lisboa* 27, 1/4, 1982, 299-321.

Alvar 1984: Carlos Alvar, *Poesía y política en la corte alfonsí*, in: *Cuadernos Hispanoamericanos* 410, 1984, 5-20.

Amador de los Rios 1984: José Amador de los Rios, *Historia de los judíos de la España y Portugal*. 2. T, Madrid 1984.

Amador de los Rios 1874: José Amador de los Rios, *Pintura en pergamino, en España, hasta fines del siglo XIII. Codice de los Cantares et Loores de Sancta Maria, conocido bajo el título de Las cantigas del Rey Sabio: ensayo artístico-arqueológico*, in: Juan de Dios de la Rada y Delgado (Hrsg.), *Museo Español de Antigüedades*, T. 3, Madrid 1874, 1-41.

Amasumo 1987: Marcelino V. Amasumo, *La materia médica de Dioscorides en el Lapidário de Alfonso X el Sabio: literatura e ciencia en la Castilla del siglo 13*. Madrid 1987.

Arias Bonet 1982: Juan Antonio Arias Bonet, *Sobre presuntas fuentes de las Partidas*, in: *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense* 9, 1985, 11-23.

Arié 1993: Rachel Arié, *España musulmana siglos VIII-XV*. (Historia de España, Bd. 3.) Barcelona 1993.

- Artus 1994: Walter W. Artus, Judaísmo e islamismo en la autobiografía y en algunos escritos de Raimundo Lulio, in: Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Idade Media en la Península Ibérica (Medievalia, Bd. 5./6.) Porto 1994.
- Assmann 2003: Jan Assmann, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München/Wien 2003.
- Aurell 1994: Martin Aurell, Chanson et propaganda politique: les troubadours gibelins (1255-1285), in: Paolo Cammarosano (Hrsg.), Le forme della propaganda politica nel due e nel trecento. Relazioni tenute al convegno internazionale organizzato dal Comitato di Studi Storici di Trieste (Trieste, 2-5 marzo 1993). (Collection de l'École Française de Rome, Bd. 201.) Roma 1994, 184- 202.
- Baer 1998: Yitzhak Baer, Historia de los judíos en la España cristiana. Übers. aus dem Hebräischen von José Luis Lacave. Barcelona 1998.
- Bagby Jr 1970: Albert Ian Bagby Jr., Alfonso X, el sabio compara moros y judíos, in: Romanische Forschungen – Vierteljahrsschrift für romanische Sprachen und Literaturen 82, Heft 1/2, 1970, 578-583.
- Bagby Jr 1973: Albert Ian Bagby Jr., The moslem in the Cantigas of Alfonso X el Sabio, in: Kentucky Romance Quarterly 2, 20, 1973, 173-207.
- Ballesteros Beretta 1963: Antonio Ballesteros Beretta, Alfonso el sabio. Barcelona 1963.
- Barata Vianna 1964: Sylvio Barata Vianna, Os filósofos árabes medievais e a difusão do aristotelismo, in: Kriterion – Revista da Faculdade de Filosofia da Univesidade de Minas Gerais 17, 1964, Belo Horizonte, 19-40.

- Barcía Merayo 1969: Luis Barcía Merayo, La medicina en el Lapidário de Alfonso el Sabio, in: *Medicamenta* 467, 27, 52, 1969, 221-222.
- Barkai 1991: Ron Barkai, Les trois cultures ibériques entre dialogue et polémique. Conférence introductive du colloque international: Dialogue religieux-philosophique entre christianisme, judaïsme et islamisme durant le Moyen Age dans la péninsule Ibérique. San Lorenzo do Escorial. 23-26 de juin 1991. Übers. aus dem Span. v. Myriam Benarroch, 1991, 228-251.
- Bayly 1996: Christopher A. Bayly, *Empire and Information. Intelligence Gathering and Social Communication in India 1780-1870*. Cambridge 1996.
- Beierwaltes 1985: Werner Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt 1985.
- Clemens Benedikt 2004: Benedikt Clemens Benedikt, *Diskursive Konstruktion Europas. Migration und Entwicklungspolitik im Prozess der Europäisierung*. Frankfurt am Main 2004.
- Bidese/Fidora/Renner 2005: Ermenegildo Bidese/Alexander Fidora/Paul Renner (Hrsg.), *Ramon Lull und Nikolaus Cusanus: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*. Turnhout 2005.
- Binous 2006: Jamila Binous (Hrsg.), *Die Mudéjar-Kunst, islamische Ästhetik in christlicher Kunst*. (Internationaler Ausstellungsstraßen-Zyklus Museum. Ohne Grenzen, Islamische Kunst im Mittelmeerraum – Spanien), Tübingen/Berlin 2006.
- Bitterli 1976: Urs Bitterli, *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘*, München 1976.
- Bitterli 1992: Urs Bitterli, *Alte Welt – Neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, München 1992.

Blumenberg 1979: Hans Blumenberg, Arbeit und Mythos, Frankfurt am Main 1979. (Nachdruck 1990 u. Sonderausgabe 1996)

Bonnassie/Guichard/Gerbet 2001: Pierre Bonnassie/Pierre Guichard/Maria-Claude Gerbet, Las Españas Medievales. Übers. v. Bernat Hervàs. Barcelona 2001.

Borinski 1980: Ludwig Borinski. Die Anfänge des britischen Imperialismus. (Veröffentlichung der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg 42.) Göttingen 1980.

Borgolte 1997: Michael Borgolte, „Selbstverständnis“ und „Mentalitäten“. Bewusstsein, Verhalten und Handeln mittelalterlicher Menschen im Verständnis moderner Historiker, in: Archiv für Kulturgeschichte 79, 1997, 189-210.

Borgolte 2001: Michael Borgolte, Mittelalterwissenschaft im Zeichen der Pluralitätserfahrung, in: Ders. (Hrsg.), Unaufhebbare Pluralität der Kulturen? Zur Dekonstruktion und Konstruktion des mittelalterlichen Europas. (Historische Zeitschrift, Beih. N.F., 32.), unter Mitarb. v. Claudia Modellmog. München 2001, 1-6.

Borgolte 2002: Michael Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt 1050-1250. (Handbuch der Geschichte Europas, Bd. 3.) Stuttgart 2002.

Borgolte 2005: Michael Borgolte, Wie Europa seine Vielfalt fand, in: Hans Joas und Klaus Wiegandt (Hrsg.), Die kulturellen Werte Europas. 2. Aufl. Frankfurt am Main 2005, 117-163.

Borgolte 2006: Michael Borgolte, Christen, Juden und Muselmanen. (Siedler Geschichte Europas.) München 2006.

- Borgolte 2001: Michael Borgolte (Hrsg.), Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik.(Europa im Mittelalter, Bd. 1) Berlin 2001.
- Borgolte 2001: Michael Borgolte (Hrsg.), Unaufhebbare Pluralität der Kulturen? Zur Dekonstruktion und Konstruktion des mittelalterlichen Europa. (Historische Zeitschrift, Beih. N.F., 32), unter Mitarb. v. Claudia Modellmog. München 2001.
- Borst 1976: Arno Borst, Das Rittertum im Hochmittelalter, in: Ders. (Hrsg.), Rittertum im Mittelalter. Darmstadt 1976, 212-246.
- Bossong 1979: Georg Bossong, Probleme der Übersetzung wissenschaftlicher Werke aus dem Arabischen in das Altspanische zur Zeit Alfons' des Weisen, in: Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, Beih. 169, 1979.
- Brasa Díez 1984: Mariano Brasa Díez, Alfonso X el Sábio y los Tradutores espanholes, in: Cuadernos Hispano-americanos 410, 1984, 21-33.
- Breuer 2002: Rolf-E. Breuer, Die Zwillingschwester der Freiheit. Toleranz: Vielfalt – Identität – Anerkennung, in: Alfred Herrhausen (Hrsg.), Das Ende der Toleranz. Identität und Pluralismus in der modernen Gesellschaft. München/Zürich 2002, 9-14.
- Brissaud 1993: Alain Brissaud, Islam und Christentum. Gemeinsamkeit und Konfrontation gestern und heute. Übers. aus dem Franz. v. Ulrike Poyda. Berlin 1993.
- Browning 1988: Silvano Browning, Venezia e Bisanzio nel XII secolo. I rapporti economici. Venezia 1988.
- Burke 2000: Peter Burke, Kultureller Austausch. (Erbschaft unserer Zeit – Vorträge über den Wissensstand der Epoche, Bd. 8.) Frankfurt am Main 2000.

- Burnett 2001: Charles Burnett, *Magic and divination in the Middle Ages : texts and techniques in the Islamic and Christian worlds*. (Collected studies series, Bd. 557.) Aldershot 2001.
- Cammarosano 1994: Paolo Cammarosano (Hrsg.), *Le forme della propaganda politica nel due e nel trecento. Relazioni tenute al convegno internazionale organizzato dal Comitato di Studi Storici di Trieste* (Trieste, 2 - 5 marzo 1993). (Collection de l'École Française de Rome, Bd. 201), Roma 1994.
- Campos 2001/2002: Rita de Cássia Boeira Campos, *Situação Legal dos judeus em Castela medieval: uma tolerância limitada*, in: *Anos 90 – Revista do Programa de Pós-Graduação em História* 16, 2001/2002, 37-50.
- Carmona González 1992: Alfonso Carmona González, *Textos jurídico-religiosos islámicos de las épocas mudéjare y morisca*, in: *AREAS – Revista de Ciencias Sociais* 14, 1992, 15-26.
- Carpenter 1986: Dwayne Carpenter, *Alfonso el Sabio y los moros: algunas precisiones legales, históricas y textuales con respecto a Siete Partidas 7.25*, in: *Al-Qantara – Revista de Estudios Árabes* 8, 1986, 229-252.
- Carpenter 1986: Dwayne Carpenter, *Alfonso X and the Jews: an edition of and commentay on Siete Patidas 7.24 – „De los Judios“*. (Modern Philology, Bd. 115.) Berkeley/Los Angeles/London 1986.
- Carrete Parrondo/Meyuhas Ginio 1998: Carlos Carrete Parrondo/Alisa Meyuhas Ginio (Hrsg.). *Creencias y culturas: cristianos, judíos y musulmanes en la España medieval. Ponencias presentadas en el IX Congreso Internacional Encontro de las Tres Culturas*, Universidad de Salamanca 18-20 de septiembre de 1995. Salamanca 1998.

- Castells 1992: Magarita Castells, Un nuevo dato sobre el Libro de las Cruces en al-Ziy Mustalah, in: *Al-Qantara* 13, 1992, 363-376.
- Castro 1959: Américo Castro, Origen, ser y existir de los españoles. (Ser y Tiempo Bd. 1.) Madrid 1959.
- Castro 1973: Americo Castro. La Realidad historica de España, Mexico 1973.
- Castro 1983: Américo Castro, España en su historia. Cristianos, Moros y Judíos. (Lecturas y Filología.) 2. Aufl. Barcelona 1983.
- Castro Alava 1980: José Ramón Castro Alava, Don Rodrigo Ximénez de Rada. Pamplona, 1980.
- Clot 2002: André Clot, Al Andalus. Das Maurische Spanien. Übers. aus dem Franz. v. Herald Ehrhardt. Düsseldorf/Zürich 2002.
- Colomer 1992: Eusebio Colomer, Raimund Lulls Stellungen zu den Andersgläubigen: Zwischen Zwie- und Streitgespräch, in: Bernard Lewis/Friedrich Niewöhner (Hrsg.), Religionsgespräche im Mittelalter (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, Bd. 4.) Wiesbaden 1992, 217-236.
- Cómez Ramos 1979: Rafael Cómez Ramos, Esbozo de la personalidad de Alfonso X el Sabio como poeta y mecenas, in: *Arquivo Hispalense* 191, 62, 1979, 105-128.
- Cummins 1970: John Cummins, The pratical implications of Alfonso el Sabio's peculiar use of the Zéjel, *Bolletin of Hispanic Studies* 1, 47, 1970, 1-9.
- Conrad/Randeria2002: Sebastian Conrad/Shalini Randeria (Hrsg.), Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt/Main 2002.

- Constable 1983: Giles Constable, Papal, Imperial and Monastic Propaganda in the Eleventh and Twelfth Centuries, in: Georg Maskdisi/Domonique Sourdel/Janine Sourdel-Thomine (Hrsg.), *Prédication et propaganda au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident*. Paris 1983.
- Constable 1997: Olivia Remie Constable, *Medieval Ibéria: Readings from Christian, Muslim, and Jewish Sources*. Philadelphia 1997.
- Contini 1960: G. Contini, *Poeti del Duecento*. 2.Vol. Milan/Napoli 1960.
- Cordeiro Ribeira 1996: Juan Cordero Rivera, *La España musulmana*. Logroño 1996.
- Corriente 1995: Federico Corriente, Los arabismos en las Cantigas de Santa Maria, in: *Estudios Alfonsies. Lexicografía, lírica, estética y política de Alfonso el sabio*. Granada 1995, 59-65.
- Cortés 1996: Eladio Cortés, Visigodos y judíos: el origen del antijudaísmo en España, in: Mercedes Vidal Tibbits (Hrsg.), *Studies in Honor of Gilberto Paolini*. (Séries Homenajes, Bd. 12.) Newark/Delaware 1996.
- Corti 2001: Francisco Corti, La Narrativa visual de las Cantigas de Santa Maria: testimonio y retórica, in: Ângela Vaz Leão/Vanda Bittencourt (Hrsg.), *Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Belo Horizonte 2001, 19-38.
- Costa 1998: Ricardo da Costa, *A Guerra na Idade Média. Um estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica*. Rio de Janeiro 1998.
- Cox/O'Sullivan 1988: Andrew Cox, Noel O'Sullivan, *The Corporate State. Corporatism and the State Tradition in Western Europa*. Aldershot 1988.

- Defourneau 1949: Marcelin Defourneaux, *Les Français en Espagne au XIe et XIIe siècles*, Paris 1949.
- De Libera 2003: Alain De Libera, *Denken im Mittelalter*. Übers. aus dem Franz. v. Andreas Knop. München 2003.
- Díez de Revenga Torres 1999: Francisco Javier Díez de Revenga Torres, *Narraciones y leyendas en la obra historiográfica de Alfonso el Sábio*, in: *Estudios Románicos 11*, 1999, 105-115.
- Dilg 2003: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*. Berlin 2003.
- Diner 2002: Dan Diner, *Von der Doktrin zum Glauben. Über die Neutralisierung vom Religion und Ethnie*, in: Alfred Herrhausen (Hrsg.), *Das Ende der Toleranz. Identität und Pluralismus in der modernen Gesellschaft*. München/Zürich 2002, 89-97.
- Domínguez Reboiras 1999: Fernando Domínguez Reboiras, *Der Religionsdialog bei Raimundus Lullus. Apologetische Prämissen und Kontemplative Grundlage*, in: K. Jakobi (Hrsg.) *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*. Tübingen 1999, 263-290.
- Dóron 1998: Aviva Dóron, *La imagen de Alfons X el Sabio en la creación literaria hebrea*, in: *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. (Medieval y Lingüística.) T. 1*, Birmingham 1998, 129-139.
- Dozy 1988: Reinhart Dozy, *Histoia de los musulmanes de España*. (Ediciones Turner, Bd. 53.), 4. Vol., Madrid 1988.
- Drory 1998: Rina Drory, *El contexto hebreo de los contactos entre las culturas judía y árabe: el oriente, la España musulmana y la España cristiana*, in: *Creencias y culturas: cristianos, judíos y musulmanes en la España medieval*. Salamaca 1998, 21-33.

Ducellier 1996: Alain Ducellier, Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age VIIe-XVe siècles. Paris 1996.

Dux1982: Günter Dux, Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte. Frankfurt am Main, 1982.

Edson/ Savage-Smith / von den Brincken 2005: Evelyn Edson,/Emilie Savage-Smith/Anna Dorothee von den Brincken, Der mittelalterliche Kosmos. Karten der christlichen und islamischen Welt. Übers. v. Thomas Ganschow. Darmstadt 2005.

El Hour 2006: Rachid El Hour, La administración judicial almorávide en al-Andalus. Élités, negociaciones y enfrentamientos (Suomalaisen Tiedeakatemian toimituksia: Humaniora, 340.) Helsinki 2006.

Enders 2005: Markus Enders, Die Philosophie der Religionen bei Lullus und Cusanus: Gemeinschaften und Differenzen, in: Ermenegildo Bidese/Alexander Fidora/ Paul Renner (Hrsg.), Ramon Lull und Nikolaus Cusanus: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Turnhout 2005, 41-81.

Endress 2004: Gerhard Endress, Der arabische Aristoteles und sein Leser. Physik und Theologie im Weltbild Alberts des Großen. (Lectio Albertina, Bd. 6.) Munster 2004.

Epalza 2002: Mikel de Epalza (Hrsg), Jesus zwischen Juden, Christen und Muslimen. Interreligiöses Zusammenleben auf der Iberischen Halbinsel (6.-17. Jahrhundert), in Auftrag der Interreligiösen Arbeitsstelle von Reinhard Kirste. Frankfurt am Main 2002.

Epalza 1976: Juan José Escorsa, Sobre la influencia árabe-andaluza en las Cantigas de Santa Maria del Rey Alfonso X, El Sábio, in: Heterofonia, 9, 5, 1976, 3-10 u. 9, 6, 1976, 6-12.

- Espagne 2003: Michael Espagne, Der theoretische Stand der Kulturtransferforschung, in: Wolfgang Schmale (Hrsg.) Kulturtransfer. Kulturelle Praxis im 16. Jahrhundert. (Wiener Schriften zur Geschichte der Neuzeit, Bd. 2.) Innsbruck/Wien/München/Bozen 2003, 63-75.
- Espagne/Kaller-Dietrich/Musner/Pieper/Schmale 2003: Michael Espagne/Martina Kaller-Dietrich/Lutz Musner/Renate Pieper/Wolfgang Schmale, Podium in den „Wiener Vorlesungen“. Kulturtransfer – Europäische Geschichte gegen den Strich nationaler Mythen, in: Wolfgang Schmale (Hrsg.) Kulturtransfer. Kulturelle Praxis im 16. Jahrhundert. (Schriften zur Geschichte der Neuzeit, Bd. 2.) Innsbruck/Wien/München/Bozen 2003, 13-38.
- Espirito Santo (ohne Jahr): Moisés Espirito Santo, Os Mouros Fatimidas e as aparições de Fátima, Lisboa (ohne Jahr).
- Estal 1981: Juan Manuel del Estal, Conquista y repoblación de Orihuela y Alicante por Alfonso X el Sabio: problemática del tema, in: Revista de Investigación y Ensayos del Instituto de Estudios Alicantinos 33, 1981, 65-102.
- Estepa Diaz 1985: Carlos Estepa Diaz, El “fecho del Imperio” y la política internacional en la época de Alfonso X, in: José Mondéjar/Jesús Montoya (Hrsg.), Estudios Alfonsies. Lexicografía, Lírica, Estética y Política de Alfonso el Sabio. Granada 1985, 189-205.
- Fernández-Ordóñez 2000: Inés Fernández-Ordóñez (Hrsg.) Alfonso X el Sabio y las crónicas de España. CECE - Centro para la Edición de los Clásicos Españoles. Valladolid 2000.
- Ferrando Frutos 1995: Ignacio Ferrando Frutos, El dialecto andalusí de la marca media: los documentos mozárabes toledanos de los siglos XII y XIII. Zaragoza 1995.

- Fidalgo Francisco 1996: Elvira Fidalgo Francisco, Los judíos y las Cantigas de Santa Maria, in: Revista de Literatura Medieval 8, 1996, 91-103.
- Fidora 2003: Alexander Fidora, Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus: Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert. (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, Bd. 6.) Berlin 2003.
- Fierro 2002: Maribel Fierro (Hrsg.), Judíos y musulmanes en al Andalus y el Magreb (Collection de la Casa de Velázquez, Bd. 74 - Contactos intelectuales: judíos en tierras de Islam 1.) Madrid 2002.
- Fita 1884: Fidel Fita, Biografías de San Fernando y Alfonso el Sabio por Gil de Zamora, in: Boletín de la Real Academia de la Historia 5, 1884, 38-328.
- Flasch 2006: Kurt Flasch, Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutsche Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie. München 2006.
- Flasch 1997: Kurt Flasch (Hrsg.), Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter. München 1997.
- Flasch 1998: Kurt Flasch (Hrsg.), Hauptwerke der Philosophie, Stuttgart 1998.
- Fontanella de Weinberg/Rosarolli de Brevedan/Cvtanivic 1984: Maria Beatriz Fontanella de Weinberg/Graciela Rosarolli de Brevedan/Dinko Cvtanivic (Hrsg.), Homenaje a Alfonso el Sabio. Dep. de Humanidades. Bahia Blanca 1984.
- Fontes Torres 1984: Juan Fontes Torres, Alfonso el Sabio. La obra de una vida plena, in: Monteagudo 85, 1984, 5-11.

- Fors 2001: Rainer Forst, Vier Konzeptionen der Toleranz, in: Matthias Kaufmann (Hrsg.), *Integration oder Toleranz? Minderheiten als philosophisches Problem*. München 2001, 107-117.
- Fossier 2000: Robert Fossier, *Les relations des Pays d'Islam avec le monde latin: du milieu du Xe siècle au milieu du XIIIe siècle*. Paris 2000.
- Fournes 2000: Ghislaine Fournes, Alphonse X, auteur et acteur des Cantigas de Santa Maria, in: *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale* 23, 2000, 349-361.
- Fraker 1996: Charles F Fraker, *The Scope of History. Studies in the Historiography of Alfonso el Sabio*, Ann Arbor (Michigan) 1996.
- Galán Sánchez 1991: Angel Galán Sánchez, *Los Mudéjares del Reino de Granada*, Granada 1991.
- Galmés de Fuentes 1993: Álvaro Galmés de Fuentes, *Los moriscos: desde su misma orilla*. Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid. Madrid 1993.
- García-Arenal 1985: Mercedes García-Arenal, Los Moros en las Cantigas de Alfonso X el Sabio, in: *Al Qantara – Revista de Estudios Árabes* 6, 1985, 133-151.
- García Avilás 1999: Alejandro García Avilás, Alfonso X y la tradición de la magia astral, in: Jesús Montoya Martínez/Ana Domínguez Rodríguez (Hrsg.), *El scriptorium alfonsí: de los libros de astrología a las Cantigas de Santa Maria*. Cursos de verano de el Escorial. Madrid 1999, 83-103.
- García Fitz: Francisco García Fitz, Alfonso X, el reino de Granada und los Banū Ašqīlūla. Estrategias políticas de disolución durante la segunda mitad del siglo XIII, in: *Anuário de Estudios Medievales* 27, 215-237.

- García Gallo 1950: Alfonso García Gallo, El Concilio de Coyanza. Contribución al estudio del derecho canónico español en la Alta Edad Media, in: *Anuario de Historia del Derecho Español* 20, 1950, 275-633.
- García Gallo 1951: Alfonso Garcia Gallo, Las redacciones de los decretos del Concilio de Coyanza, in: *Archivos Leoneses* 5, 9, 1951, 25-39.
- García Gallo 1951/52: Alfonso Garcia Gallo, El “Libro de leys” de Alfonso el Sabio, del Espéculo a las Partidas, in: *Anuario de Historia del Derecho Espanol* 21/22, 1951/52, 345-528.
- Giménez Martinez de Cavajal 1955: José Giménez Martinez de Cavajal, San Raimundo de Peñafort y las Partidas de Alfonso X el Sabio, in: *Anthologica Annua* 3, 1955, 201-338.
- Glatzer 1966: Nahum Norbert Glatzer, Moses Maimonides. Ein Querschnitt durch das Werk. Köln 1966.
- Glick 2005: Thomas Glick, Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages. (The medieval and early modern Iberian world, Bd. 27.) 2. Aufl. Leiden/Boston 2005. (1. Aufl. 1979)
- Gomes/Mielgo/Samsó 1980: Mercedes Gomes/ Homorino Mielgo/ Julio Samsó, Ochava Espera y Astrofísica. Textos y estudios sobre las fuentes árabes de la astronomía de Alfonso X. Barcelona 1980.
- Gomes 2001: Michel Barbosa Gomes, Magia e Ciência no Lapidário de Alfonso X., in: *Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*, Belo Horizonte 2001, 625-630.
- González Jiménez 1988: Manuel González Jiménez, En Torno a los origenes de Andalucia. La repoblación del siglo XIII. (Colección de Bolsillo, Bd. 83). 2. Aufl. Sevilla 1988.

- González Jiménez 1993: Manuel González Jiménez, Alfonso X, 1252-1284. (Coroña de la España I – Serie Reyes de Castilla y León.) Palencia 1993.
- González Jiménez 1998: Manuel Gonzáles Jiménez/Juan Del Río Matín, Los mozárabes: una minoría olvidada. Sevilla 1998.
- Gorosterratzu 1925: Joaquín Gorosterratzu, Don Rodrigo Jimenez de Rada, Gran estadista, escritor y prelado. (Investigaciones Historicas sobre la Edad Media, Bd. 16.) Pamplona 1925.
- Graus 1987: František Graus, Mentalität. Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung, in: František Graus (Hrsg.), Mentalität im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme. (Vorträge und Forschungen, Bd. 35.), Sigmaringen 1987, 9-48.
- Grebner 2006: Gundula Grebner, Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter. Wissenskultur am sizilianischen und kastillischen Hof im 13. Jahrhundert. (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, Bd. 15.) Berlin 2006.
- Guerreiro 1949: Lovillo J. Guerreiro, Las Cantigas. Estudio arqueológico de sus miniaturas. Madrid 1949, 316-323.
- Guichard 1977: Pierre Guichard, Structures sociales orientales et occidentales dans l’Espagne musulmane. (Civilisations et Sociétés, Bd. 60.) Paris 1977.
- Gurjewitsch 1997: Aaron J Gurjewitsch, Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen. Übers. v. Gabriela Lossack. (Beck’s historische Bibliothek, Bd. 5.) München 1997.
- Halm 2002: Heins Halm, Der Islam. Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl. München 2002.

- Hartmann 2001: Martin Hartmann, Dulden oder Anerkennen? Varianten der Toleranzkritik, in: Matthias Kaufmann (Hrsg.), Integration oder Toleranz? Minderheiten als philosophisches Problem. München 2001, 118-132.
- Hartung 1982: Wolfgang Hartung, Die Spielleute. Eine Randgruppe in der Gesellschaft des Mittelalters. Wiesbaden 1982.
- Helle 1984: Knut Helle, The Germans in Bergen in the Middle Ages, in: Bryggen. The Hanseatic Settlement in Bergen. Der Hanseatiske Museums Skrifter 24, 1984, 12-26.
- Henriot 1938: J. Homer Henriot, A Thirteenth Century Manuscript of the Primera Partida, In: *Speculum* 13, 1938, 278-294.
- Herbers 1999: Klaus Herbers, Wissenskontakt und Wissensvermittlung in Spanien im 12. und 13. Jahrhundert: Sprache, Verbreitung und Reaktion, in: Ursula Schaefer (Hrsg.), Artes im Mittelalter. Berlin 1999, 230-248.
- Herbers 2002: Klaus Herbers, „Europäisierung“ und „Afrikanisierung“. Zum Problem zweier wissenschaftlicher Konzepte und zu Fragen kulturellen Transfers, in: Julio Valdeón Baroque/Klaus Herbers, Karl Rudolf (Hrsg.) España y el “Sacro Imperio”: procesos de cambios, influencias y acciones recíprocas en la época de la “Europeización” (siglo XI-XIII). (Historia y Sociedad, Bd. 97.) Valladolid 2002, 11-31.
- Herbers 2006: Klaus Herbers, Geschichte Spaniens im Mittelalter. Von Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts. Stuttgart 2006.
- Herrhausen 2002: Alfred Herrhausen (Hrsg.), Das Ende der Toleranz. Identität und Pluralismus in der modernen Gesellschaft. München/Zürich 2002.
- Hobsbawm/Ranger 1984: Eric Hobsbawm/ Terence Ranger, The invention of tradition. Cambridge 1984.

- Iturmendi Morales 1972: José Iturmendi Morales, En torno a la idea de imperio en Alfonso el Sabio, in: *Revista de Estudios Políticos* 182, 1972, 83-157.
- Jacob 1887: Georg Jacob, *Der nordisch-baltische Handel der Araber im Mittelalter*. Leipzig 1887.
- Jacob 1891: Georg Jacob, *Welche Handelsartikel bezogen die Araber des Mittelalters aus den nordisch-baltischen Ländern?* 2. Aufl. Berlin 1891.
- Jacob 1927: Georg Jacob, *Arabische Berichte von Gesandten an germanische Fürstenhöfe aus dem 9. und 10. Jahrhundert*. (Quellen zur deutschen Volkskunde, Bd. 1.) Berlin 1927.
- Jiménez Vicente 1993: Maria Carmen Jiménez Vicente, *La razón de Estado en Alfonso X el Sabio: Paulo Orosio en la Primeira Crónica General*. (Historia e Sociedad, Bd. 24), Valladolid 1993.
- Joas 2005: Hans Joas (Hrsg.), *Die kulturellen Werte Europas*. (Fischer-Taschenbücher 16402) 2. Aufl., Frankfurt am Main 2005.
- Kantorowicz 1998: Ernst Kantorowicz, *Götter in Uniform. Studien zur Entwicklung des abendländischen Königtum*. Übers. v. Walter Brumm. Stuttgart 1998.
- Kaufmann 2001: Matthias Kaufmann (Hrsg.), *Integration oder Toleranz? Minderheiten als philosophisches Problem*. München 2001.
- Keller 1959: John Esten Keller, *Folklore in the Cantigas of Alfonso el Sabio*, in: *Southern Folklore Quarterly* 3, 23, 1959, 175-183.
- Keller 1967: John Esten Keller, *Alfonso X, el Sabio*. (Twayne's World Authors Series, Bd. 12.) New York 1967.

- Kieckhefer 1992: Richard Kieckhefer, *Magie im Mittelalter*. Übers. v. Peter Knecht. München 1992.
- Kleine 2005: Marina Kleine, *El rey que es formosura del Espanna: imagens de poder real na obra de Alfonso X, el Sábio (1224-1284)*. Diss. phil. Porto Alegre 2005.
- Koningsvel/Wiegers 1996: P.S. van Koningsveld/G.A. Wiegers, The Islamic statute of the Mudejares in the light of a new source, in: *Al-Qantara – Revista de Estudios Árabes* 17, 1996, 19-58.
- Kramers 1956: J. H. Kramers, *La Littérature géographique classique des musulmans*. in: *Analecta Orientalia*, 2, 1956, 172-204.
- Kraus 1981: Henning Krauss, *Europäisches Hochmittelalter*. (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 7.) Wiesbaden 1981.
- Küng 2002: Hans Küng, *Toleranz in der Pluralität der Religionen. Die Notwendigkeit des Weltethos*, in: Alfred Herrhausen (Hrsg.), *Das Ende der Toleranz. Identität und Pluralismus in der modernen Gesellschaft*. München/Zürich 2002, 57-67.
- Ladero Quesada 1988: Miguel Álvaro Ladero Quesada, *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*. (Biblioteca de Bolsillo, Bd. 15.) Granada 1988.
- Laiou 1991: Angeliki E. Laiou, *The Foreigner and the Stranger in the 12th century Byzantium*, in: Marie Theres Fögen (Hg.), *Fremde in der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1991, 71-97.
- Lapesa 1980: Rafael Lapesa, *Símbolos y palabras en el Setenario de Alfonso X*, in: *Nueva Revista de Filología Hispanica* 26, 2, 1980, 247-261.

- Lértora Mendonza 1998: Celina A. Lértora Mendonza, El concepto y la clasificación de la ciencia en el medievo (Siglos VI-XV), in: Veritas – Revista Trimestral de Filosofía e Ciências Humanas da PUCRS 43, 3, set. 1998, 497-512.
- Levi-Provençal 1957: Evariste Levi-Provençal, La España Musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031). Übers. aus dem Franz. v. Emilio García Gómez in: Ramón Menéndez Pidal (Hrsg.), Historia de España, Madrid 1957.
- Le Goff 1987: Jacques Le Goff, Für ein anderes Mittelalter. Zeit, Arbeit und Kultur im Europa des 5.-15. Jahrhunderts. Übers. aus dem Franz. v. Juliane Kümmell/Angelika Hildebrandt-Essig. (Sozialgeschichtliche Bibliothek.) Weingarten 1987.
- Le Goff 1990: Jacques Le Goff, Der Körper, in: Phantasie und Realität des Mittelalters. Übers. aus dem Franz. v. Rita Höner. Stuttgart 1990.
- Le Goff/Truong 2003: Jacques Le Goff/Nicolas Truong, Une histoire du corps au Moyen Âge. Paris, 2003.
- Le Goff/Truong 2007: Jacques Le Goff/Nicolas Truong, Die Geschichte des Körpers im Mittelalter. Übers. aus dem Franz. v. Renate Warttmann. Stuttgart 2007.
- Lilie 1984: Ralf-Johannes Lilie, Handel und Politik zwischen dem byzantinischen Reich und den italienischen Kommunen Venedig, Pisa und Genua in der Epoche der Komnenen und der Angeloi (1081-1204). Amsterdam 1984.
- Lizabe de Savastano 1993: Gladys I Lizabe de Savastano, El título XXI de la Segunda Partida y la frustración política de Alfonso X, in: Bulletin of Hispanic Studies 40, 1993, 393-402.
- Llinares Garcia 1990: M. Llinares Garcia, Os mouros no imaginário popular galego. (Serie Galicia, Bd. 7.) Santiago de Compostela 1990.

- Llorens 1996: Josep Maria Llorens, Alfonso X el Sabio, un rey „cantigueiro“, in: *Historia y Vida* 29, 335, 1996, 6-12.
- Lopes de Barros 1998: Maria Filomena Lopes de Barros, *A comuna muçulmana de Lisboa – sécs. XIV e XV. (Biblioteca de Estudos Árabes, Bd. 4.)* Lisboa 1998.
- Losa 1994: Antonio Losa, Le statut légal des maures et des juifs portugais pendant les XIIe-XV siècles, in: *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Idade Media en la Península Ibérica. (Medievalia, Bd. 5/6.)* Porto 1994, 277-307.
- Luchitskaja 2001: Svetlana Luchitskaja, Les idoles musulmanes – images et réalités, in: Michael Borgolte (Hrsg.), *Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. (Europa im Mittelalter, Bd. 1.)*, Berlin 2001, 283-298.
- Madero 1996: Marta Madero, Formas de la justicia en la obra de Alfonso X el Sábio, in: *Hispania - Revista Espanhola de Historia* 56, V.2, 193, 1996, 447-466.
- Macedo 1996: José Rivair Macedo, Poesia e poder na Idade Média: os trovadores e a Cruzada Albigense, in: *Ciência e Letras* 17, 1996, 143-163.
- Macedo 2001/2002: José Rivair Macedo, Afonso, o Sábio e os Mouros: uma leitura das Siete Partidas, in: *Anos 90 – Revista do Programa de Pós-Graduação em História* 16, 2001/2002, 71-72.
- Mahlmann/Rottleuthner 2006: Mathias Mahlmann/ Hubert Rottleuthner (Hrsg.), *Ein neuer Kampf der Religionen? Staat, Recht und religiöse Toleranz. (Wissenschaft Abhandlung und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte, Bd. 39.)* Berlin 2006.

- Mallol 1992: Ferrer Mallol, Les mudéjar de la Couronne d'Aragon, in: Minorités religieuses dans l'Espagne médiévale, in: Revista du Monde Musulman et de la Méditerranée, 63/64, 1992, 179-194.
- Maraval 1983: José Antonio Maraval, Estudios de Historia del Pensamiento Español. (Serie Primeira - Edad Media) 3.Aufl. Madrid 1983.
- Maraval 1922: Nicasio Mariscal, Don Alfonso X el Sabio y su influencia en el desarrollo de las ciencias médicas en España. Madrid 1922.
- Marquard 1995: Odo Marquard, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium, Hrsg. v. Hans Poser. Berlin/New York 1979, 40-58. Nachdruck in *Ders.*, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1995, 91-116.
- Márquez Villanueva 1995: Francisco Márquez Villanueva, El concepto cultural Alfonsi. (Colecciones Mapfre 1492 Bd. 9, 17.) Madrid 1995.
- Martin 2001: Hervé Martin, Metalités Médiévales. Représentations collectives du XIe au XVe siècle. (Nouvelle Clio) Paris 2001.
- Martin 1985: José Luis Martín, Aspectos socioeconómicos del reinado de Alfonso X, in: Estudios Alfonsies. Lexicografía, Lírica, Estética y Política de Alfonso el Sabio. Granada 1985.
- Martínez 2003: H. Salvador Martínez, Alfonso X, el Sabio: una biografía. (Crónica y Memorias.) Madrid 2003.
- Martínez Días 1990: Martínez Días, La universidad de Palencia. Revisión Crítica, in: Actas del II congreso de Historia de Palencia, Palencia 1990, 155-191.

- Mattos 2001/2002: Carlinda Maria Fischer Mattos, A astrologia na corte de Afonso X, o Sábio: o Libros de las Cruces, in: Anos 90 - Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS 16, 2001/2002, 93-106.
- Mattoso 1993: José Mattoso, Fragmentos de uma Composição Medieval. (Histórias de Portugal, Bd. 1.) Lisboa 1993.
- Memmi 1980: Albert Memmi, Der Kolonisator und der Kolonisierte. Zwei Porträts. Übers. aus dem Franz. v. Udo Rennert. Frankfurt am Main 1980.
- Menéndez Pidal 1977: Ramón Menéndez Pidal, Alfonso X y las leyendas heroicas, in: *Ders.*, Da primitiva lírica española y antigua épica. (Colección Austral, Bd. 1051.) 3. Aufl. Madrid 1977.
- Menocal María 2003: Rosa Menocal, Die Palme im Westen. Muslime, Juden und Christen im alten Andalusien. Übers. aus dem Engl. v. Henning Thies. Berlin 2003.
- Mettmann 1963: Walter Mettmann, Stand und Aufgaben der alfonsinischen Forschung, in: Romanisches Jahrbuch 14, 1963, 269-293.
- Meyer 2002: Bruno Berthold Meyer, Kastilien, die Staufer und das Imperium. (Historische Studien, Bd. 466.) Husum 2002.
- Meyer 2004: Thomas Meyer, Die Identität Europas: die EU eine Seele? (Edition Suhrkamp 2355.) Frankfurt am Main 2004.
- Meyhuas Ginio 1998: Alisa Meyhuas Ginio, ¿Conviniencia ou Coexistencia? Acotaciones al pensamiento de Americo Castro, in: *Ders.* (Hrsg.) Creencias e Culturas: cristianos, judíos y musulmanes en la España medieval. Ponencias presentadas en el IX Congreso Internacional Encontro de las Tres Culturas, Universidad de Salamanca 18-20 de septiembre de 1995. Salamanca 1998, 145-157.

- Millás Vallicrosa 1940: José Maria Millás Vallicrosa, Sobre el autor del Libro de las Cruces, in: *Al-Andalus – Revista de Estudios Árabes* 5, 1940, 230-234.
- Millet-Gérard 1984: Dominique Millet-Gérard, Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe. et IXe. siècles. Paris 1984.
- Modersohn 2003: Mechthild Modersohn, Natur als Göttin. Eine Personification zwischen Mythos und Aufklärung, in: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*. Berlin 2003, 85-110.
- Mokre/Weiss/Bauböck 2003: Monika Mokre/Gilbert Weiss/Rainer Bauböck (Hrsg.), *Europas Identität. Mythen, Konflikten, Konstruktionen*. Frankfurt am Main 2003.
- Molénat 2001: Jean-Pierre Molénat, Unité et diversité des communautés mudéjares de la Péninsule Ibérique médiévale, in: *Islão minoritário na Península Ibérica: recentes pesquisas e novas perspectivas sobre mudéjares, moriscos e literatura aljamiana sécs. XII-XVII. Mesa Redonda Internacional em Évora*. Lisboa 2001, 19-28.
- Molin 1994: Maria Pau Ginebra Molins, La ciencia como vehículo de diálogo entre cristianismo y islamismo: Geberto de Aurillac y la cultura hispánica, in: *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo y islamismo durante da Edad Media en la Península Ibérica (Medievalia Textos e Estudos Bd. 5/6)* Porto 1994, 205-218.
- Montgomery Watt 2001: W. Montgomery Watt, *Der Einfluss des Islam auf das europäische Mittelalter*. Übers. aus dem Engl. v. Holger Fließbach, Berlin 2001.
- Montoya Martínez 1993: Jesús Montoya Martínez, La Partida II (Tít. V, ley 20, Tít. VI, ley 2) como transmisora de las sentencias de Catón, in: *Literatura Medieval* 3, 1993, 109-116.

- Montoya Martínez/Mondéjar 1985: Jesús Montoya Martínez/José Mondéjar (Hrsg.), *Estudios Alfonsies. Lexicograma, lírica, estética y política de Alfonso el Sabio*. Granada 1985.
- Moreno Koch 1998: Yolanda Moreno Koch, *Las Leyes suntuarias sobre los judíos en el reinado de Alfonso X*, in: *El olivo: documentación y estudios para el diálogo entre judíos y cristianos* 22, 48, 1998, 63-69.
- Morin 1991: Edgar Morin, *Europa Denken*. Übers. aus dem Franz. von Linda Gränz. Frankfurt/Main 1991.
- Münkler 2000: Marina Münkler, *Erfahrung des Fremden: Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts*. Berlin 2000.
- Nachama 2006: Andreas Nachama, *Das Judentum und seine Haltung zu anderen Religionen*, in: Mathias Mahlmann/ Hubert Rottleuthner (Hrsg.), *Ein neuer Kampf der Religionen? Staat, Recht und religiöse Toleranz, (Wissenschaft Abhandlung und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte, Bd. 39.)* Berlin 2006, 127-139.
- Nagel 1998: Tillman Nagel, *Die Islamische Welt bis 1500*. (Oldenbourg Grundriss der Geschichte, Bd. 24.) München 1998.
- Nage 2001: Tillman Nagel, *Von Ibn Ruchd zum Averroismus. Überlegungen zur Teilhabe der islamischen Welt an der Geschichte Europas im Mittelalter*, in: Michael Borgolte (Hrsg.), *Unaufhebbare Pluralität der Kulturen? Zur Dekonstruktion und Konstruktion des mittelalterlichen Europa*. München 2001, 41-48.
- Nascimento 1998: Jarbas Vargas Nascimento, *A poesia lírico-religiosa afonsina e a língua portuguesa primitiva*, in: *Revista da ANPOLL/Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Lingüística* 5, 1998, 121-137.

- Needell 1987: Jeffrey D. Needell, *A Tropical Belle Epoque. Elite Culture and Society in Turn-of-the-Century Rio de Janeiro*. Cambridge 1987.
- Niewöhner 1988: Friedrich Niewöhner, Maimonides. *Aufklärung und Toleranz im Mittelalter*. (Kleine Schriften zur Aufklärung, Bd. 1.) Heidelberg 1988.
- Neuschäfer 1997: Jörg Neuschäfer (Hrsg.), *Spanische Literaturgeschichte*. Stuttgart/Weimar 1997.
- Nicol 1988: Donald Nicol, *Byzantium and Venice*. Cambridge/New York/Rochelle/Melbourne/Sydney 1988.
- Niederehe 1975: Hans-Josef Niederehe, *Die Sprachauffassung Alfons' des Weisen*. (Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie 144.) Tübingen 1975.
- Nitschke 1967: August Nitschke, *Naturerkenntnis und politisches Handeln im Mittelalter: Körper, Bewegung, Raum*. (Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik, Bd. 2.) Stuttgart 1967.
- O'Callaghan 1985: Joseph F. O'Callaghan, *Sobre la promulgación del Especulo y del Fuero Real*, in: María del Carmen Carlé (Hrsg.), *Estudios en Homenaje a Don Claudio Sanche Albornoz en sus 90 anos*. (Anexos de Cuadernos de Historia de Espana, Bd. 3.) Buenos Aires 1985, 167-179.
- O'Callaghan 1993: Joseph F. O'Callaghan, *The learned King: The reign of Alfonso X of Castile*. (Middle Ages Series) Philadelphia 1993.
- O'Callaghan 1998: Joseph F. O'Callaghan, *Alfonso X, the Cortes and Govenment in medieval Spain*. (Variorum Collected Studies Series, Bd. 604.) Aschgate 1998.

- O’Callaghan 1999: Joseph F. O’Callaghan, *El rey sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla*. Übers. aus dem Engl. v. Manuel Gonzáles Jiménez. 2. Aufl. Sevilla 1999.
- O’Connor 2003: Isabel A. O’Connor, *A Forgotten Community. The Mudejar Aljama of Xàtiva 1240-1327*, (The Medieval Mediterranean. Peoples – Economies and Cultures 400-1500, Bd. 44.) Leiden/Boston 2003.
- Oexle 1990: Otto Gerhard Oexle, *Der Teil und das Ganze als Problem geschichtswissenschaftlicher Erkenntnis. Ein historisch- typologischer Versuch*, in: Karl Acham/Winfried Schulze (Hrsg.), *Teil und Ganzes. Zum Verhältnis von Einzel- und Gesamtanalyse in Geschichts-Sozialwissenschaften*. (Beitrag zur Historik, Bd. 6.) München 1990.
- Oexle/Paravicini 1997: Otto Gerhard Oexle/Werner Paravicini (Hrsg.), *Nobilitas: Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa*. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 133.) Göttingen 1997.
- Oexle 2001: Otto Gerhard Oexle, *Stände und Gruppen. Über das Europäische in der europäischen Geschichte*, in: Michael Borgolte (Hrsg.), *Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik*. (Europa im Mittelalter, Bd. 1.) Berlin 2001, 39-48.
- Oliver Perez 1980: Dolores Oliver Perez, *Sarraceno: su etimología e historia*, in: *Al-Qantara – Revista de Estudios Árabes* 24, V.1, 1980, 111-125.
- Paravicini 1994: Werner Paravicini, *Die ritterlich-höfische Kultur des Mittelalters*. (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 32.) München 1994.
- Patschovsky 1998: Alexander Patschovsky, *Idee und Wirklichkeit*, in: Alexander Patschovsky/ Harald Zimmermann (Hrsg.), *Toleranz im Mittelalter*. (Vorträge und Forschungen, Bd. 45.) Konstanz 1998, 391-402.

- Patschovsky/ Zimmerman 1998: Alexander Patschovsky/Harald Zimmermann (Hrsg.), Toleranz im Mittelalter (Vorträge und Forschungen, Bd. 45.) Konstanz 1998.
- Pérez de Rada y Díaz Rubín 2002: Francisco Javier Pérez de Rada y Díaz Rubín (Marqués de Jaureguizar), El arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada. Madrid 2002.
- Pérez Jiménez 1994: Aurélio Pérez Jiménez, Astronomia y astrologia de los orígenes al Renacimiento. Madrid 1994.
- Pick 2004: Lucy Pick, Conflict and Coexistence. Archbishop Rodrigo and the Muslims and Jews of Medieval Spain. (History, languages, and cultures of the Spanish and Portuguese worlds) Ann Arbor/Michigan 2004.
- Pierre 1999: Marie-Joseph Pierre, Le chant entre terre et ciel. Corps et membres dans les Odes de Salomon, in: Philippe Gignoux (Hrsg), Ressembler au Monde: Nouveaux documents sur la théorie du macro-microcosme dans l'antiquité orientale. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études Section des Sciences Religieuses, Bd. 106.), Brepols 1999, 55-78.
- Pinto-Correia 1991: João David Pinto-Correia, Narrativa e Castigo nas Cantigas de Santa Maria de Alfonso X. Aspectos dos milagres de sanção negativa. Lisboa 1991.
- Piskorski 1977: Wladimir Piskorski, Las Cortes de Castilla en el período de tránsito de la Edad Media a la Moderna 1188-1520 – con un estudio sobre las cortes medievales castellanoleonesas en la historiografía reciente. (Biblioteca de Historia Hispánica, Bd. 2 – Monografías.) Übers. v. Claudio Sanchez-Albornoz. Barcelona 1977.
- Poeck 1998: Dietrich W. Poeck, Clunicensis Ecclesia. Der clunicensische Klosterverband 10.-12. Jahrhundert. München 1998.

- Precht/Schmitz 2001: Peter Precht/Bettina Schmitz (Hrsg.), Pluralität und Konsensfähigkeit. (Studien zur Anthropologie, Bd. 21.) Würzburg 2001.
- Pring-Mill 2000: Robert Pring-Mill, Der Mikrokosmos Ramon Llulls: eine Einführung in das mittelalterliche Weltbild. Übers. aus dem Katalan. von Ulli Roth. (Clavis pansophiae, Bd.9.) Stuttgart 2000.
- Procter 1980: Evelyn Procter, Curia and Cortes in Leon and Castile 1072-1295. (Cambridge Iberian and Latin American Studies) Cambridge/London/New York 1980.
- Procter 2002: Evelyn Procter, Alfonso X de Castilla. Patrono de las letras y del saber. Übers. v. aus dem Engl. V. Manuel Gonzáles Jimenez. (Biblioteca de Estudios Regionales, Bd. 38.) Murcia 2002.
- Ramirez del Río 2002: José Ramirez del Río, Al-Andaluz y el Sacro Imperio Romano Germanico, in: Julio Valdeón Baroque/Klaus Herbers/Karl Rudolf (Hrsg.), España y el "Sacro Imperio": procesos de cambios, influencias y acciones recíprocas en la época de la "Europeización" (siglos XI-XIII). (Historia y Sociedad, Bd. 97.) Valladolid 2002, 43-61.
- Rashdall 1895: Hastings Rashdall, The Universities of Europa in the Middel Ages. Bd. 2. Oxford 1895 (Nachdruck 1936).
- Redeker 2005: Bruno Redeker (Hrsg.), Das geschichtliche Erbe Europas: Historie oder Perspektive der Zukunft? Symposium und Podiumsgespräch – Wien, 21. bis 23. April 2004. (Schriften der Carl-Friedrich-von Weizsäcker-Gesellschaft, Bd. 1.) Münster 2005.
- Reilly 1992: Bernard F Reilly, Cristianos y Musulmanes 1031-1157. Übers. Jordi Beltran. (Historia de España, Bd. 6) Barcelona 1992.

- Relano 2003: Francesco Relano, *Cosmographie Arithmetica. Le monde, ses parties et la numérologie médiévale*, in: *La Moyen Age – Revue d' Histoire et de Philologie* 109, 1/2003, 113-127.
- Reudenbach 1992: Bruno Reudenbach, *Die Gemeinschaft als Körper und Gebäude. Francesco di Giorgios Stadttheorie und die Visualisierung von Sozialmetaphern im Mittelalter*, in: Klaus Schreiner/Norbert Schnitzler (Hrsg.), *Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im später Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. München, 1992, 171-198.
- Reyes Pacios Lozano 2002: Ana Reyes Pacios Lozano, *Bibliografía de arte mudéjar*. Teruel 2002.
- Ribera y Tarragó 1922: Julián Ribera y Tarragó, *Cantigas de Santa Maria de Don Alfonso el Sabio: la música de las Cantigas. Estudio sobre su origen y naturaleza con reproduccionen fotográficas del texto y trancripcion Moderna*. (Colección Cantigas de Santa Maria, Bd. 3.), Madrid 1922.
- Riché 1987: Pierre Riché, *Gerbert d'Aurillac. Le Pape de l' An Mil*. Paris 1987.
- Rico 1972: Francisco Rico, *Alfonso el Sábio y la General Estoria: 3 lecciones*. (Letras e Ideas, Bd. 3.) Barcelona 1972.
- Rico 1986: Francisco Rico, *El pequeno mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en la cultura española*. (Alianza Univerdad, Bd. 463.) Madrid 1986.
- Riha 2003: Ortrun Riha, *Mikrokosmos Mensch. Der Naturbegriff in der mittelalterlichen Medizin*, in: Peter Dilg (Hrsg.), *Natur im Mittelalter*, Berlin 2003, 111-123.
- Rödig 1990: Thomas Rödig, *Zur politischen Ideenwelt Wilhelms von Tyrus* (Europäische Hochschulschriften 3/429.) Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1990.

- Rodrigues 1984: Maria Idalina Resina Rodrigues, Representação do demonio nas Cantigas de Santa Maria. Separata de Actas del Congresso International sobre la Lengua y la Literatura en Tiempos de Alfonso X. Murcia 1984.
- Rosenthal 1969: Erwin I. J. Rosenthal, La filosofía política en la España musulmana, in: *Revista de Occidente* 78, 1969, 259-280.
- Rosenthal 1972: Erwin I. J. Rosenthal, Politisches Denken im Islam. Kalifatstheorie und politische Philosophie, in: *Saeculum* 23, 1972, 148-171.
- Roth 1994: Norman Roth, Les collaborateurs juifs à l'oeuvre scientifique d'Alphonse X. Übers. v. Albert van Hoa, in: Ron Barkai, (Hrsg.), *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale: de la convergence à l'expulsion*. Paris 1994, 203-225.
- Rotter 1986: Ekkehart Rotter, Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter. (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des Islamischen Orients, Bd. 11.), Berlin/New York 1986.
- Rotter/Rotter 1996: Ekkehart Rotter/Gernot Rotter, *Venus, Maria, Fatima. Wie die Lust zum Teufel ging*. Zürich/Düsseldorf 1996.
- Rubio Moreno 1991: Maria Laura Rubio Moreno, Contribución al estudio de las definiciones léxicas de las Partidas de Alfonso X el Sabio. Avila 1991.
- Rucquoi 1993: Adeline Rucquoi, *Histoire médiévale de la Péninsule Ibérique*. Paris 1993.
- Rucquoi 1999: Adeline Rucquoi, Las rutas del saber: España en el siglo XII, in: *Cuadernos de España* 75, 41-58, 1999.
- Rüsen 1990: Jörn Rüsen. Der Teil des Ganzen. Über historische Kategorien, in: Karl Acham/Winfried Schulze (Hrsg.), *Teil und Ganzes. Zum Verhältnis von Einzel- und*

Gesamtanalyse in Geschichts-Sozialwissenschaften. (Beitrag zur Historik, Bd. 6.) München 1990, 299-322.

Sadeghi 1996: Zohreh Sadeghi, Fatima von Qum. Ein Beispiel für die Verehrung heiliger Frauen im Volksglauben der Zwölfer-Schia. Berlin 1996.

Salmen 1983: Walter Salmen, Der Spielmann im Mittelalter. (Innsbrucker Beiträge zur Musikwissenschaft, Bd. 8.) Innsbruck 1983.

Samsó Moya 1981: Julio Samsó Moya, Alfonso X y los orígenes de la astrología hispánica. Discurso de Recepción leído el día 2 de Abril de 1981 en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona. Barcelona, 1981, 11-40.

Samsó Moya 1992: Julio Samsó Moya, Las ciencias de los antiguos en Al-Andaluz (Colecciones Mapfre 1492, Bd. 18 – Andalus Vol. 7.), Madrid 1992.

Samsó Moya 1992: Julio Samsó Moya, El Libro de las Cruces, el texto astrológico andalusí más antiguo conocido, in: *Ders.*, Las ciencias de los antiguos en Al-Andaluz. (Colecciones Mapfre 1492, Bd. 18 – Al-Andalus, Vol. 7.) Madrid 1992, 27-36.

Sanchez-Albornoz 1991: Claudio Sanchez-Albornoz, España. Un enigma histórico. 2 Bde., Barcelona 1991.

Sanchez Cantón 1979: Francisco Javier Sanchez Cantón, Tres ensayos sobre la arte en las Cantigas de Santa Maria de Alfonso el Sabio, in: El Museo de Pontevedra 33, 1979, 265-308.

Sanchez-Castaner 1984: Francisco Sanchez-Castaner, Personajes celestinescos en las Cantigas de Alfonso X el Sabio, in: Cuadernos hispanoamericanos 410, 1984, 35-44.

- Sanchez Pérez 1930: José Augusto Sanchez Pérez, El Libro de las Cruces que mandó traducir del árabe Alfonso el Sabio, in: Ísis 14 (I), 43, 1930, 77-132.
- Santos 2003: Dulce Oliveira Amarante dos Santos, Caminhos Cruzado. Magia e ciência nos reinos ibéricos (séc. XIII), in: Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais, Belo Horizonte 2003, 625-630.
- Santos Noya 2002: Manuel Santos Noya, Alberto Magno y la teología española medieval. La relación entre filosofía y teología según Alberto Magno, Raimundo Martí y Raimundo Lull, in: Julio Valdeón Baroque/Klaus Herbers/Karl Rudolf (Hrsg.), España y el “Sacro Imperio”: procesos de cambios, influencias y acciones recíprocas en la época de la “Europeización” (siglos XI-XIII). (Historia y Sociedad, Bd. 97.) Valladolid 2002, 129-149.
- Scarborough 1999: Connie Scarborough, Autoría o autorías, in: Jesús Montoya Martínez / Ana Domínguez Rodríguez (Hrsg.), El scriptorium alfonsí: de los libros de astrología a las Cantigas de Santa Maria. Cursos de verano de el Escorial. Madrid 1999, 331-337.
- Schall 1988: Anton Schall, Gott, Welt und Mensch im Koran – Grundansichten des Islam, in: Saeculum 39, 1988, 347-258.
- Scheppach 1991: Maria Scheppach, Las Siete Partidas. Entstehungs- und Wirkungsgeschichte. (Reihe Rechtswissenschaft, Bd. 107.) Pfaffenweiler 1991.
- Schich 1994: Winfried Schich, Zum Wirken der Zisterzienser im östlichen Mitteleuropa im 12. und 13. Jahrhundert, in: Clemens Kasper/Klaus Schreiner (Hrsg.), Zisterziensische Spiritualität: Theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter.1. Himmeroder Kolloquium, Herbst 1990. (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, Ergänzungsband 34.) St. Ottilien 1994, 269-294.

- Schmale 2003: Wolfgang Schmale (Hrsg.), Kulturtransfer. Kulturelle Praxis im 16. Jahrhundert. (Schriften zur Geschichte der Neuzeit, Bd. 2.) Innsbruck/Wien/München/Bozen 2003.
- Schmieder 1994: Felicitas Schmieder, Europa und die Fremde. Die Mongolen im Urteil des Abendlandes von 13. bis in das 15. Jahrhundert. (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, Bd. 16.) Sigmaringen 1994.
- Schneider 1987: Reinhard Schneider, Mittelalterliche Mentalitäten als Forschungsproblem. Eine skizzierende Zusammenfassung, in: František Graus (Hrsg.), Mentalität im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme. (Vorträge und Forschungen, Bd. 35.), Sigmaringen 1987, 319-332.
- Schoen 1957: Wilhelm von Schoen, Alfons X.. Ein ungekrönter deutscher Kaiser. München 1957.
- Schreiner 1987: Klaus Schreiner, „Diversitas temporum“. Zeiterfahrung und Epochengliederung im Späten Mittelalter, in: Reinhart Herzog/Reinhart Koselleck (Hrsg.), Epochenschwelle und Epochenbewusstsein. (Poetik und Hermeneutik, Bd. 12.) München 1987, 381-428.
- Schreiner 1992: Klaus Schreiner, Laienfrömmigkeit. Frömmigkeit von Elite oder Frömmigkeit des Volks? Zur sozialen Verfasstheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter, in: Klaus Schreiner (Hrsg.), Laienfrömmigkeit im später Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge. (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, Bd. 20.) München 1992, 1-78.
- Schreiner 1992: Klaus Schreiner/Norbert Schnitzler (Hrsg.), Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im später Mittelalter und in der frühen Neuzeit. München 1992.

- Schreiner 1998: Klaus Schreiner, *Tolerantia. Begriffs- und wirkungsgeschichtliche Studien zur Toleranzauffassung des Kirchenvaters Augustinus*, in: Alexander Patschovsky/Harald Zimmermann (Hrsg.), *Toleranz im Mittelalter (Vorträge und Forschungen, Bd. 45.)* Konstanz 1998, 335-389.
- Schreiner 2006: Klaus Schreiner, Maria. *Jungfrau, Mutter, Herrscherin*. Köln 2006 (1. Aufl. 1994).
- Schwinges 1977: Rainer Christoph Schwinges, *Kreuzzugideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus*. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 15.) Stuttgart 1977.
- Schwinges 1998: Rainer Christoph Schwinges, *Die Wahrnehmung des Anderen durch Geschichtsschreibung – Muslime und Christen im Spiegel der Werke Wilhelms von Tyrus (+1186) und Rodrigo Ximénez de Rada (+1247)*, in: Alexander Patschovsky/Harald Zimmermann (Hrsg.), *Toleranz im Mittelalter. (Vorträge und Forschungen, Bd. 45.)* Konstanz 1998, 102-120.
- Seemann/Mittelberger 1925: Hugo Seemann/Theodor Mittelberger (Hrsg.), *Das kugelförmige Astrolab nach den Mitteilungen von Alfons X. von Kastilien und den vorhandenen arabischen Quellen*. (Abhandlungen zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin, Bd. 8.) Erlangen 1925.
- Segl 1974: Peter Segl, *Königtum und Klosterreform in Spanien. Untersuchungen über die Clunicenserklöster in Kastilien-León vom Beginn des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*. Kallmünz 1974.
- Singer 2001: Rudolf Singer, *Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel bis zum Ausgang des Mittelalters*, in: Ulrich Haarmann (Hrsg.), *Geschichte der arabischen Welt*. 4. erw. Aufl., München 2001, 264-322.

- Simonet 1983: Francisco Javier Simonet, Historia de los mozarabes de España. 3 Vol. Madrid 1983.
- Snow 1985: Joseph T. Snow, Alfonso X y/en sus Cantigas, in: José Mondéjar/Jesús Montoya (Hrsg.), Estudios Alfonsies. Lexicografía, Lírica, Estética y Política de Alfonso el Sabio. Granada 1985, 71-89.
- Solalinde 1918: Antonio Solalinde, El códice florentino de las Cantigas y su relación con los demás manuscritos, in: Revista de Filología Espanola 5, 1918, 143-179.
- Soler 1961: Maria de los Angeles Soler (Hrsg.), Pensamiento Espanol Contemporaneo. Antologias. (Silar – Estudios Literarios, Bd. 3.) Madrid 1961.
- Southern 1962: Richard William Southern, Western views of Islam in the Middle Ages. Massachusetts 1962.
- Steiger 1947: Arnald Steiger, Alfons der Weise und die Kaiseridee (Schweizer Beitrag zur allgemeinen Geschichte, 7) 1947, 87-100.
- Stolz 2001: Fritz Stolz, Weltbilder der Religion. Kultur, Diesseits und Jenseits, Kontrollierbares und Unkontrollierbares. (Theophil, Bd. 4) Zürich/Freiburg 2001.
- Tammen 2003: Silken Tammen, Marianischer und „natürlicher“ Uterus. Überlegungen zur Anatomie des Heils am Beispiel einer spätmittelalterlichen Heimsuchungsgruppe, in: Peter Dilg (Hrsg.), Natur im Mittelalter. Konzeptionen – Erfahrung – Wirkung. Berlin 2003, 419-440.
- Tanto 1994: René Tanton, La science antique et medievale des origenes a 1450, in: *Ders.*, Histoire générale des sciences. (Collection Quadrige, Bd. 173.) Paris 1994.

- Tibi 2001: Bassam Tibi, *Der Kriege der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*. 2. Aufl. München 2001.
- Tibi 2002: Bassam Tibi, *Multikulturell oder Kulturübergreifend? Vom orthodoxen Islam zur euro-islamischen Toleranz*, in: Alfred Herrhausen (Hrsg.), *Das Ende der Toleranz. Identität und Pluralismus in der modernen Gesellschaft*. München/Zürich 2002, 133-144.
- Toch 2003: Michael Toch, *Die Juden im mittelalterlichen Reich*. (Enzyklopädie Deutscher Geschichte, Bd. 44.) 2. Aufl., München 2003.
- Tolan 1997: John Tolan, *Alphonse X Le Sage. Roi des trois religions*, in: Danielle Buschinger/Wolfgang Spiewok (Hrsg.), *Toleranz und Intoleranz im Mittelalter*. (Greifswalder Beiträge zum Mittelalter/Etudes Medievales de Greifswald, Vol. 74.) Greifswald 1997, 123-136.
- Torres Balbás 1957: Leopoldo Torres Balbás, *Arte Califal*, in: Ramón Menéndez Pidal (Hrsg.), *Historia de España*. T. 5, Madrid 1957.
- Ubieto Arteta/Reglá/Jover/Seco 1962: Antonio Ubieto Arteta/Juan Reglá/José Maria Jover/Carlos Seco, *Introducción a la Historia de España*. 2. Aufl., Barcelona 1962.
- Ubieto Arteta 1997: Antonio Ubieto Arteta, *Musulmanes, Cristianos y Judíos siglos VIII-XI*, in: *Ders.*, *Historia Ilustrada de España*. 3 Vol., Madrid/Barcelona 1997.
- Valdeón Baroque 1985: Julio Valdeón Baroque, *Alfonso X y la convivencia cristiano-judía-islámica*, in: José Mondéjar/Jesús Montoya (Hrsg.), *Estudios Alfonsies. Lexicografía, lírica, estética y política de Alfonso el Sabio*. Granada 1985, 167-177.

- Valdeón Baroque 2002: Julio Valdeón Baroque/Klaus Herbers/Karl Rudolf (Hrsg.), España y el “Sacro Imperio”: procesos de cambios, influencias y acciones recíprocas en la época de la “Europeización” (siglos XI-XIII). (Historia y Sociedad, Bd. 97.) Valladolid 2002.
- Valdeón Baroque 2003: Julio Valdeón Baroque, Alfonso X el Sabio. La forja de la España moderna. Madrid 2003.
- Vásquez de Parga/Lacarra/Uría 1948/49: Luis Vásquez de Parga/José María Lacarra/Río Juan Uría, Las peregrinaciones a Santiago de Compostela. 3 Bde. Madrid 1948/49.
- Vernet Ginés 1971: Juan Vernet Ginés, Astrología y política en la Córdoba del siglo X, in: Revista del Instituto de Estudios Islamicos 15, 1971, 91-100.
- Vernet Ginés 1978: Juan Vernet Ginés, La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente, Barcelona Barcelona/Caracas/México 1978.
- Vernet Ginés 1984: Juan Vernet Ginés, Die Spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident. Übers. v. Kurt Meier. Zurich/München 1984.
- Vernet Ginés 1985: Juan Vernet Ginés, Alfonso X y la astronomía árabe, in: José Mondéjar/Jesús Montoya (Hrsg.), Estudios Alfonsies. Lexicografía, lírica, estética y Ppolítica de Alfonso el Sabio. Granada 1985, 17-31.
- Vernet Ginés 1998: Juan Vernet Ginés, Historia de la ciencia española. (Ad litteram, Bd. 7.) Barcelona 1998.
- Vila Rubio 2001: Maria Nieves Vila Rubio, Léxico y conciencia histórica en Alfonso X, in: Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale 23, 2001, 3-24.

- Vones-Liebenstein 1996: Ursula Vones-Liebenstein, Saint-Ruf und Spanien: Studien zur Verbreitung und zum Wirken der Regularkanoniker von Saint-Ruf in Avignon auf der Iberischen Halbinsel (11. und 12. Jahrhundert). 2 Bde. Paris/Turnhout 1996.
- Voss 1987: Ingrid Voss, Herrschaft im frühen und hohen Mittelalter. Untersuchungen zu den Begegnungen der ostfränkischen und westfränkischen Herrscher im 9. und 10. Jh. sowie der deutschen und französischen Könige vom 11. bis 13. Jh. (Archiv für Kulturgeschichte, Beih. 26.) Köln 1987.
- Wachtel 1973: Nathan Wachtel, La vision des vaincus. Les Indes du Peron devant la conquête Espagnol 1530-1570. (Collection folio - Histoire, Bd. 47.) Paris 1973.
- Walter 1921: Gonsalvus Walter, Die Heidenmission nach der Lehre des hl. Augustinus. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Bd. 3.) Münster 1921.
- Waßenhoven 2006: Dominik Waßenhoven, Skandinavien unterwegs in Europa (1000-1250). Untersuchungen zu Mobilität und Kulturtransfer auf prosopographischer Grundlage. (Europa im Mittelalter, Bd. 8.) Berlin 2006.
- Wieland 1998: Georg Wieland, Das Eigene und das Andere: Theoretische Elemente zum Begriff der Toleranz im Hohen und späten Mittelalter in: Alexander Patschovsky/Harald Zimmermann (Hrsg.), Toleranz im Mittelalter. (Vorträge und Forschungen, Bd. 45.) Konstanz 1998, 11-25.
- Wolfram 2003: Herwig Wolfram, Ethnographie und die Entstehung neuer ethnischer Identität im Frühmittelalter, in: Monika Mokre/Gilbert Weiss/Rainer Bauböck (Hrsg.), Europas Identität. Mythen, Konflikten, Konstruktionen. Frankfurt am Main 2003, 25-35.
- Yelin 1932/1936: David Yelin (Hrsg.), Gan ha-meshalim ve-ha-jidot. Jerusalem. Vol. 1 (1932), Vol. 2 A, B (1936).

Zaid 1987: Rhona Zaid, The Muslim/Mudejar in the Cantigas de Santa Maria, in: *Al-Andalus – Estudios Árabes* 4, 1987, 145-152.

Zambrana Moral 1997: Patricia Zambrana Moral, Tolerancia e Intolerancia en las Siete Partidas, in: Danielle Buschinger/Wolfgang Spiewok (Hrsg.), *Toleranz und Intoleranz im Mittelalter. (Greifswalder Beiträge zum Mittelalter/Etudes Medievales de Greifswald, Vol. 74.)* Greifswald 1997, 137-145.

Zambelli 1992: Paola Zambelli, The *Speculum Astronomiae* and its enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries. (*Boston Studies in the Philosophy of Science*, Bd. 135.) Dordrecht/Boston/London 1992.

Zakzouk 2002: Mahmoud Zakzouk, Wer von Euch Böses sieht ändere es mit seiner Hand. Toleranz im Islam, in: Alfred Herrhausen (Hrsg.), *Das Ende der Toleranz. Identität und Pluralismus in der modernen Gesellschaft.* München/Zürich 2002, 69-74.

Zumthor 1994: Paul Zumthor, *La Medida del Mundo: representación del espacio en la Edad Media.* Übers. v. aus dem Franz. Alicia Martorell. (*Historia Serie Menor*) Madrid 1994.

Zumthor 1994: Paul Zumthor, *Die Stimme und die Poesie in der mittelalterlichen Gesellschaft.* Übers. v. Klaus Thieme. (*Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur*, Bd. 18.) München 1994.

Abbildungen

Abb. 1: Beispiel von musikalischen Noten in den *Cantigas de Santa Maria*. *Cantiga* 131, Kodex „E“ (Ms. T.j.1) aus der Bibliothek von Escorial – „Códice Rico“



Abb. 3: Miniatur bei der *cantiga* 120 in den *Cantigas de Santa Maria*. Handschrift Ms. j.b.2 – „códice de los músicos“, 125. fol.



Abb. 4: Karte 1 - Weltkarte nach Anweisungen in „Geographie“ von Claudius Ptolemäus (ca. d.J.C. 90-168). Mapamundi, Florenz (1474). Handschrift aus der Bibliothek der Vatikan.



Wortschatz

Alamariales bezeichnete eine Steuer aus der Zeit der muslimischen Herrschaft. Die *aljamas* unter der christlichen Herrschaft mussten diese in einigen Fällen weiter bezahlen.

Alcalde und *alcayde* bezeichnet „örtlicher Richter“. Andererseits nimmt das Wort *Alcayad* höchstwahrscheinlich den muslimischen Sinn, ‚Führer‘ mit auf. Die Ähnlichkeit zwischen beiden Wörtern hat für viel Verwirrung gesorgt. Beide Wörter stammen aus dem Arabischen: *Alcalde*=*al-qadi* bedeutet Richter und bezieht sich auf den religiösen Dienst, *Alcayad* oder *Alcaide*=*al-qaid* bedeutet militärischer Führer. DTHE, 26-27; *FR, Pimenta*, 187-199. Im Kastilien des 13. Jahrhunderts wurde *Alcaide* der Adlige genannt, der für die Bewahrung der Festung verantwortlich war, und *Alcalde* wurde der örtliche Richter genannt. *Bonnassie/Guichard/Gerbet*, *Las Espanas Medievales*, 2001, 351.

Alfaquim oder *alfaqui* stammt vom spanischen Arabischen *al-faqih* ab und bedeutet Kenner oder Spezialist der Gesetze. DTHE, 28.

Aljamas stammt vom dem spanischen Arabischen *al-gamaa* (Gemeinde) ab. Sie waren die juristisch eigenständigen muslimischen und jüdischen Gemeinden. Sie hatten einen örtlichen Charakter und richteten über die religiöse und moralische Befolgung. DTHE, 29.

Almojarifazgo bezeichnete die Außenhandelssteuer auf die Waren. DTHE, 31.

Almoxerif oder *almojarife* stammt aus dem spanischen Arabischen *almusrif*, das seinerseits aus dem klassischen Arabischen *musrif* stammt und Inspekteur bedeutet. Im Kastilien des 13. Jahrhunderts bedeutete das Wort *Almoxerif* Offizier oder königlicher Minister, der sich um die königlichen Steuereinnahmen kümmerte. DTHE, 32.

Cortes war ein Rat, der bei wichtigen Handlungen des Staats intervenieren konnte. Die *cortes* wurden vom König geleitet und die Ergebnisse dieser Versammlung wurden auch *corte* genannt. Die Versammlung war zeitlich und örtlich nicht gebunden, so gab es z. B. *Corte de Sevilas* (1252) und viele andere. In den *cortes* wurden auch neue Gesetze zu den *fueros* der

betreffenden Stadt hinzugefügt. Eine andere Bedeutung des Wortes bezieht sich auf das deutsche Wort Hof, z. B. „a corte de Alfonso“, der ein Wanderhof war. TLC, 619; DTHE, 118-119. Zum Thema Cortes von Kastilien und León siehe *Piskorski*, *Las Cortes de Castilla*, 1977, und *Procter*. *Curia and Cortes in Leon and Castile*, 1980.

Djma oder *Dimma* war das Schutzabkommen zwischen der muslimischen Herrschaft und den „Menschen des Buches“ (Christen und Juden). Nach diesem Abkommen durften Christen und Juden ihre Bräuche und Sitten weiterführen. Sie mussten jedoch die Kopfsteuer zahlen. DTHE, 138.

Donadíos waren königliche Schenkungen. Davon gab es zwei Arten, die großen (*donadíos mayores*), die für den hohen Adel bestimmt waren, und die kleinen (*donadíos menores*), die für den niederen Adel bestimmt waren.

Fueros waren die schriftliche Fixierung der Bräuche und der Gewohnheiten (SP 1.2.7). Sie enthielten Normen zur Behandlung öffentlich-rechtlicher Sachverhalte. Später kamen auch privatrechtliche Regelungen hinzu. Meist wurden dabei lediglich überkommene und gewohnheitsrechtlich anerkannte Regeln schriftlich fixiert. Die örtlichen *fueros* waren zunächst sehr kurze, später sehr ausführlich aufgezeichnete Sammlungen des Rechts, das in einem Dorf oder einer Stadt galt. DTHE, 174.

Herdamientos waren die königliche Schenkungen, die den zukünftigen Siedlern gewährt wurden. Im Gegensatz zu den *donadíos* hatten die Siedler dort Residenzpflicht, d.h. sie mussten das Gebiet selbst bewirtschaften und die Gesetze der *fueros* beachten.

Iuizos oder *jucios* bedeutete Verstand, Beurteilung oder Prognose. Im *Livros de las Cruces* liest man „los iuicios de las estrellas“, was *Prognosen der Sterne* bedeutet.

Judería hieß das jüdische Stadtviertel.

Marauedi oder *Maravedi* war die mittelalterliche Münze Kastiliens. Sie wurde ab der Eroberung (1085) von Alfons VI geprägt.

Morería hieß das muslimische Stadtviertel.

Mozaraber (Span. *mozárabe*) wurden die Christen genannt, die unter der muslimischen Herrschaft Spaniens lebten und ihre Glaubensrichtung behalten durften.

Mudejar (Span. *mudéjar*) wurden die Muslime genannt, die nach der Reconquista im christlichen Königreich blieben, und dort ihre Religion praktizierten durften.

Muladí war das entsprechende spanische Wort für das andalusische Arabische *muwalladum*, was „adoptiert“ heißt. Das war die Bezeichnung für die aus dem Christentum konvertierten Muslime.

Paria war ein Tribut in Gold, das die muslimischen Reiche an die Christen zu zahlen hatten, um Frieden zu sichern und Unterstützung gegenüber anderen muslimischen Reichen zu erhalten. DTHE, 287.

Peones bezeichnet im Kastilischen die Infanteriesoldaten. Das Wort stammt von dem Latein *pedo*, *-onis* ab.

Portazgo heißt die Steuer, die man bezahlte, um von einem Ort zum anderen zu gehen. DTHE, 303.

Repartimiento bezeichnet die Teilung und die Besiedlung des Landes durch die christlichen Eroberer und Einwanderer. Es gab zwei Arten von *repartimiento*: *herdamiento* und *donadio*, s. o..

Ricohombre oder *rico ome* wurde das Mitglied der Oberschicht des kastilischen Adels genannt. DTHE, 346.

Scriptorium Alfonsi wurde die Sammlung der Werke genannt, die am Hof Alfons' X. entstanden sind, einschließlich der Übersetzungen aus dem Arabischen ins Kastilische und der Dichtungen. In dieser Dissertation wird es als *scriptorium Alfons'* bezeichnet.

Taifas (aus dem Arabischen *taifa* = Partei) bezeichnen die ca. vierzig kleinen Königreiche, die sich aus dem Zerfall des omaijadischen Kalifats ergaben. Ethnisch wurden sie in drei Gruppen geteilt: die arabisch-andalusischen, die berberischen und die aus sklavischer Herkunft oder *saqalibas*. Die *taifas* wurden später durch die aus Nordafrika kommenden Almoraviden und Almohaden unterworfen und ihren Reichen einverleibt. DTHE, 372.

Danksagung

Ich möchte an dieser Stelle allen danken, die mich bei der Durchführung dieser Arbeit unterstützt haben:

Meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Borgolte, für sein Vertrauen in meine Leistung und für seine wissenschaftliche Betreuung, in der sich seine ausgezeichneten Kenntnisse von der Geschichtswissenschaft und seine große Erfahrung offenbart, sowie für die sehr freundliche und respektvolle Arbeitsatmosphäre.

Dem Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), brasilianischer Institution für Förderung der wissenschaftlichen Forschung, und dem Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD) für die finanzielle Unterstützung und die Durchführung des wissenschaftlichen Austauschprogramms.

Der lieben Frau Garbo, Sekretärin des Lehrstuhls für Mittelalterliche Geschichte I, für ihre Hilfsbereitschaft und mütterliche Sanftheit.

Meinen Eltern Carmen und Lucírio da Silveira für ihre bedingungslose Unterstützung und für ihren immerwährenden Glauben an mich.

Meinen Schwiegereltern Ursula und Reiner Müller, für die herzliche Aufnahme von zwei Brasilianerinnen in ihrer Familie, die umfassende Unterstützung und die sprachliche Korrektur des Manuskripts.

Meinen Kollegen und Freunden aus Berlin, insbesondere meinen lieben Freunden Juliane Schiel, Tillmann Lohse, Leena Pape, Thomas Schneider, Anke Bauer und Florian Kronast, für ihre wahre Freundschaft, ihre Hilfsbereitschaft, ihr Trösten in den schwierigen Momenten und ihre Freude in den schönen Momenten.

Allen, die sich um meine Kinder gekümmert haben, während ich an dieser Dissertation gearbeitet habe - und diese Liste ist groß: Cibeles da Silveira, Ursula Müller, Aline Valim, Katiucia Schutzer, Barbara Hoffman, Valeska Ruffino Serpa, Elisângela, Telma, Anke Bauer, Gabriela Salazar, Gabriela Fernandes, Karen Alvarez, Martina und Andreas Ceelen.

Meinen Freunden, die mir ein herzliches und warmes Heim für meine Übernachtungen in Berlin angeboten haben: Juliane Schiel, Leena Pape, Thomas Schneider, Benedikt und Sulamith, Anke Bauer, Florian, Fabian und Timo Krönaste.

Meinen zwei Kindern Morgana und Artur, für ihre Existenz, ihre große Geduld, als ich nicht anwesend sein konnte und für die Kräfte, die sie mir verleihen.

Meinem Dirk, für seine Fähigkeit, die Antriebskraft meines Verhaltens zu erhöhen, für seine Unterstützung, seine Geduld, seinen Altruismus und die kritische Lesung des Manuskripts.